Die Idee des Todes in den Mythen und Kunstdenkmälern der Griechen.

Von

Wilh. Furtwängler,
Professor zu Freiburg im Breisgau.

Drei Theile.

Das Todtenpferd. Der Todeskampf. Der Seelenführer.

Mit sechs Tafeln Abbildungen.

Zweite vermehrte Ausgabe.

Mit einem Anhang:

Die wichtigsten Vorstellungen der Griechen über den Zustand der Seele nach dem Tode im Verhältniß zum Wissen und Glauben der Gegenwart.

Erster Theil.

Freiburg im Breisgau.
Friedrich Wagner'sche Buchhandlung.
1860.

Gedruckt bei Friedrich Wagner in Freiburg.

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Kurz nach dem Erscheinen dieses Buches gab L. Stephani zu Petersburg eine auf denselben Inhalt bezügliche, aber hauptsächlich nur die Grabdenkmäler berücksichtigende Schrift heraus unter dem Titel: Der ausruhende Herakles. [1]) Er geht aus von einem Relief der Villa Albani und durchläuft den ganzen Kreis von Denkmälern, die zu der betreffenden Darstellung in irgend einer Beziehung stehen. Die Schrift kann mit vollem Recht als ein Muster archäologischer Kritik und Exegese betrachtet werden. Der reiche und interessante Inhalt derselben zerfällt in vier Abschnitte. Im ersten unterwirft der Verfasser die vor ihm gegebenen Erklärungen des albanischen Reliefs einer eingehenden Kritik. Im zweiten bespricht er eine größere Reihe von Denkmälern, auf welchen der Genuß des Mahles als Hauptmoment erscheint. Im dritten behandelt er diejenigen Denkmäler, welche die Ruhe des Herakles nach überstandenen Mühen darstellen. Im vierten endlich kehrt er zum albanischen Relief zurück und sucht dieses, gestützt auf die Ergebnisse der vorhergehenden Untersuchung, nach seiner Weise zu deuten. Eine erschöpfende Behandlung der auf den Tod bezüglichen Vorstellungen war somit nicht beabsichtigt. Im Ganzen hebt der Verfasser, in gleicher Weise wie ich es versucht, besonders die heitere Seite, welche die Griechen dem Tode abgewonnen, hervor und bekämpft die Vorurtheile, die bisher in dieser Beziehung geherrscht.

[1]) Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Petersbourg. Sixième Série. Tome VIII. St. Petersbourg 1855.

Freilich scheint auch er den Vorurtheilen nicht ganz entronnen zu sein, wenn er bei dem Glück in der Zukunft vorzugsweise nur an materielle Genüsse denkt. So heißt es S. 15 ff.: „Der Grundsatz, daß in einem durch Nichts verkümmerten Genuß von Speise und Trank das höchste Lebensglück bestehe, scheint im Ganzen weit weniger an Geltung verloren zu haben, als wir uns gern überreden möchten. Dem aufmerksamen Blicke begegnet er zu allen Zeiten in tausend verschiedenen, bald roheren, bald feineren Formen, bald entschiedener, bald versteckter ausgesprochen, nicht nur bei der großen ungebildeten Menge, sondern nicht selten selbst da, wo wir ihn anzutreffen kaum erwartet hätten. Ja je mehr die alte Sitteneinfalt wachsendem Luxus und steigender Ueppigkeit Platz machte, um so entschiedener forderte man auch außer Gesang und Tanz noch weitere ähnliche Genüsse als nothwendige Zuthaten, namentlich den aphrodisischen und den des warmen Bades.“ — „Wenn sich daher, je mehr sich das sittliche Bewußtsein entwickelte, je deutlicher man Gutes und Böses zu unterscheiden, das Bedürfniß von Lohn und Strafe zu fühlen begann, um so nothwendiger auch die Vorstellung bilden mußte, daß das diesseits gethane Unrecht jenseits bestraft, das Gute belohnt werde: in was Anderem konnte von diesem Standpunkt aus der Lohn bestehen, als in einer höheren Potenz dessen, worauf man in dem diesseitigen Leben den höchsten Werth legte? Und wenn Jemand dem Ueberfluß an Speise und Trank und ähnlichen damit verbundenen materiellen Genüssen diesen Werth beilegte, wie hätte er nicht hoffen sollen, daß die Guten in jenem Leben mit möglichst gesteigerten Freuden dieser Art, mit einer αἰώνιος μέθη belohnt werden würden?“ — Im Einklang hiemit wird dann auch der Todesschlaf als ein Schlaf der Trunkenheit gefaßt und in diesem Sinn die ganze Reihe der Grabdenkmäler, welche als Hauptmoment den Genuß des Mahles darstellen, erklärt. „Nicht jeder Schlaf ist süß und wohlthuend, nicht jeder gewährt jene beglückende Ruhe, jenes angenehme Vergessen aller Mühen und Sorgen, welches von dem menschlichen Gemüth so sehr ersehnt wird. Ganz eigentlich ist dies die Eigenschaft des Schlafes, welcher sich an reichlichen Genuß von Speise und Trank, namentlich an den Genuß des Weines,

anschließt. Diesen Schlaf betrachtete daher das Alterthum als den angenehmsten. Einen solchen wünschte es im Tode zu finden. Dies ist es, was so Mancher hoffte. Zwar ist mir keine Stelle eines Schriftstellers zur Hand, in welcher der Tod mit dürren Worten ein Schlaf der Trunkenheit genannt würde. Allein wenn es eine der geläufigsten Vorstellungen war, daß der Tod im Wesentlichen nichts Anderes sei, als der Schlaf, und namentlich dieselbe Ruhe, dasselbe Vergessen aller Lebensmühen gewähre; wenn man sich andererseits bewußt war, daß diese Eigenschaft vorzugsweise dem Schlafe zukomme, welcher reichlichem Weingenusse folgt: wie hätten diese beiden Vorstellungen nie im Bewußtsein zusammentreffen sollen?" S. 33. — Man sieht es diesen Worten an, daß der Verfasser selbst nur mit Widerstreben an die Wahrheit derselben glaubte. Auch sagt er S. 21: „Wen würde es nicht freuen, wenn sich im Gegentheil erweisen ließe, daß Griechen und Römer in ihrer Vorstellungsweise vom Leben nach dem Tode ohne Ausnahme über einen so niedrigen Standpunkt erhaben gewesen wären? Wer wird es nicht mit Bedauern sehen, daß sich selbst bei diesen beiden Völkern, die an der Spitze der Cultur des Alterthums standen, die große Menge nicht höher zu erheben vermochte?" — Ohne Zweifel war es auch nur der große Haufe, der, wie es überall geschieht, über diesen niedern Standpunkt nicht hinauskam, und gerade die Höhe der Cultur, die das eigentliche Gepräge des Alterthums ausmacht, beweist in tausenderlei Zügen, daß im Verhältniß zu denjenigen, welchen dieses Gepräge aufgedrückt war, jener Haufe in der That nur eine Ausnahme machte. Kehrt ja dieselbe Thatsache selbst in solchen Culturkreisen wieder, wo man sie noch weniger zu erwarten hätte. Gewiß haben die höher Gebildeten jene ewige Trunkenheit auch in einem höheren Sinne zu fassen gewußt, je nach dem Charakter der geistigen Entwicklung, die ein Jeder sich angeeignet. Es verhält sich damit wohl ebenso, wie mit der Auffassung des Dionysos selbst, dem sie zugeschrieben wurde, im Verhältniß zu Apollo. Bekannt ist, daß man das Wirken beider auszugleichen, die Berauschung, die jener bewirkte, mit der Begeisterung, die dieser erweckte, in Einklang zu bringen wußte. Es gibt in der

That keinen größeren Widerspruch, als wenn man den Griechen auf der einen Seite die höchste Schwungkraft des Geistes zugesteht, auf der anderen aber die Erzeugnisse, die sie gerade in den geistigsten Dingen mit dieser Kraft geschaffen, in den Strudel der Gemeinheit herabzieht. Der Umstand, daß es ihnen wie keinem anderen Volk gelungen, das Sinnliche mit dem Geistigen zu Einem Guß zu verschmelzen, bestrickt nicht selten das Urtheil derjenigen, welche gewohnt sind, beides zu trennen, und verlockt sie, das Geistige zu negiren, wo irgend ein Moment des Sinnlichen durchblickt, oder das für grobe Sinnlichkeit zu halten, was nur ein Reflex des Sinnlichen im Geistigen ist. Dazu kommt, daß nicht bloß zwischen den Bildungsstufen Einer Zeit, sondern auch zwischen den Vorstellungsweisen verschiedener Zeiten ein Unterschied gemacht werden muß. Der Entwicklungsgang, welchen die griechische Bildung im Allgemeinen von der Natur zum Geiste durchlaufen, so wie der Verfall derselben mit den Folgen, die er gehabt, spiegelt sich auch in diesen besonderen Formen wieder.[2]) Stephani ist allerdings weit entfernt, diesen Unterschied unbeachtet zu lassen, kann aber von der einmal gefaßten Meinung sich nicht trennen. So spielt denn auch in denjenigen Abschnitten, in welchen er die auf die Ruhe des Herakles bezüglichen Denkmäler und das albanische Relief erklärt, der materielle Genuß und die ewige Trunkenheit eine Hauptrolle. „Wir fanden, daß die Hoffnung auf ein Dasein nach dem Tode, welches durch materielle Genüsse aller Art, namentlich durch bacchische Freuden versüßt sein würde, in den weitesten Kreisen verbreitet war; daß man besonders in römischer Zeit vielfach darauf bedacht war, die Furcht vor dem Tode durch Belebung dieser Hoffnung zu beschwichtigen, und daher namentlich nicht nur den Schmuck der Grabdenkmäler gern aus diesem Vorstellungskreis entlehnte, sondern auch auf den zum Zweck des häuslichen Todtencultus in den Wohnungen angebrachten Anathemtafeln sehr häufig die verstorbenen Glieder der Familie im

---

[2]) S. meinen Anhang zum dritten Theil, wo der Gegenstand ausführlicher behandelt wird.

Genuß dieser Freuden des jenseitigen Lebens darzustellen pflegte. Wir sahen, daß Herakles, wie in anderer, so auch in dieser Beziehung als Vorbild der Menschen galt; daß der Glaube, auch er sei für die Mühen des diesseitigen Lebens durch eine Ruhe dieser Art belohnt worden, die wichtigste Stütze dieser Hoffnung bildete; daß man ihn daher an Grabdenkmälern nicht selten als Theilnehmer dieser bacchischen Genüsse darstellte, oder durch die Bilder seiner Zwölfthaten darauf hindeutete; daß sich namentlich auch Cassia Priscilla in diesem Sinne eine Relieftafel anfertigen und, sei es in dem Grabmal, in welchem sie einst zu ruhen gedachte, oder in irgend einem Theil ihrer Wohnung aufstellen ließ, welche sie selbst und ihren Gatten unter der Form der Omphale und des Herakles, umgeben von den Bildern der Zwölfthaten, darstellte. Dieses Bedürfniß des menschlichen Gemüthes war es, was auch der Verfertiger des albanischen Reliefs im Auge hatte." S. 246.

Eine nicht minder interessante Schrift ist die jüngst von Bachofen herausgegebene „Gräbersymbolik der Alten." [3]) Den Ausgangspunkt bilden zwei Wandgemälde aus einem der Columbarien, die im Umkreis der Villa Pamfilia an der Via Aurelia entdeckt wurden. Auf dem einen der Gemälde gruppiren sich fünf Jünglinge um einen Dreifuß, auf welchem drei ungleich gefärbte Eier liegen; das andere enthält eine Darstellung des seilflechtenden Oknos. Die Symbolik der Eier („Mysterieneier") und des Seilflechters nun gibt dem Verfasser, der selbst jene Columbarien zu besuchen Gelegenheit hatte, Veranlassung zu zwei Abhandlungen, in welchen er dem Gegenstand „durch einläßliche Behandlung mancher der dunkelsten Theile und durch Zurückführung des Einzelnen auf umfassende Vorstellungen der alten Welt ein weit über das Gebiet der Kunstarchäologie hinausreichende Bedeutung zu sichern sucht." Er beschränkt sich nämlich keineswegs auf den engeren Kreis jener Gemälde, sondern erweitert die Darstellung zu einer

---

[3]) Versuch über die Gräbersymbolik der Alten. Von J. J. Bachofen, Mitglied des archäologischen Instituts zu Rom. Mit vier Steindrucktafeln. Basel 1859.

größeren Reihe innerlich zusammenhängender Excurse, um über den ganzen Schauplatz, dem die bezeichneten Symbole angehören, Licht zu verbreiten. Er selbst sagt (S. VII): „Habe ich der Einzelnheiten eine große Zahl berührt, so geschah es doch nur zu dem Zwecke, um durch sie zu Ideen von weiterem Umfang aufzusteigen und den Punkt der Verknüpfung für manches scheinbar ganz Zufällige und Zusammenhangslose aufzufinden. So bin ich mehr als einmal von der großen Hauptstraße abgegangen, um auf Seitenpfaden nach Blumen zu suchen und dann eine Weile später mit frischem Muthe wieder nach dem verlassenen Wege zurückzukehren. Die Forschung hat dadurch an Mannigfaltigkeit gewonnen, ohne, wie ich hoffe, an Einheitlichkeit zu verlieren. Die richtige Verknüpfung des Besondern und des Allgemeinen ist das Geheimniß, worin alles Verständniß ruht.“ Ich gebe diesen Worten um so mehr meinen Beifall, weil ich selbst im Verlauf meiner Untersuchungen mich überzeugt habe, daß über die Bedeutung eines Symbols nur dann in Wahrheit Aufklärung sich gewinnen läßt, wenn es ebenso in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Verzweigungen wie im Verhältniß zu dem größeren Ganzen, dem es angehört, verfolgt wird. Freilich pflegen diejenigen, welche gern den Blick auf einzelne Erscheinungen beschränken, mit einem solchen Verfahren sich minder zu befreunden; allein auf dem Gebiet der Wissenschaft erweist sich bei genauer Prüfung Manches als Recht und Gesetz, was im Lande der Hinkenden die Ungnade der Polizei erfährt. Natürlich, daß auch die Resultate, zu denen eine solche Art der Untersuchuug führt, öfters mit denjenigen, die auf einer bequemern Straße gewonnen werden, in Conflikt gerathen müssen. So findet sich Hr. Bachofen nicht selten veranlaßt, der Einseitigkeit, die gern aus der Quelle der Vorurtheile Wasser in durchlöcherte Fässer gießt, entgegenzutreten. Fast jede Seite seines Buches enthält in den Ideen, die er entwickelt, eine Anklage gegen den Aberglauben, der die Ideenlosigkeit in Schutz nimmt. Der Geist, mit dem er die fraglichen Objekte zu behandeln weiß, macht es ihm unmöglich, eine Richtung zu verfolgen, die den Geist aus denselben zu verbannen sucht. Wohl mag auch der Umstand, daß er selbst Italien und Griechenland gesehen, bei ihm nicht ohne Einfluß gewesen sein. Unver=

kennbar spiegelt sich in der Anschauungsweise, die er gewonnen, die Macht der Eindrücke wieder, die jedes empfängliche Gemüth unter dem dortigen Himmel erfahren muß. Wer die prangende Fülle, in welcher dort die Natur sich entfaltet, die Pracht des Himmels, der in fast beständiger Klarheit über ihm sich ausspannt, das wunderbare Farbenspiel, in dem die Fülle des Lichtes um Berg und Flur und auf dem Spiegel des Meeres sich bricht — wer den raschen Wechsel zwischen Werden und Vergehen, zwischen Leben und Tod, und bei allem Wechsel die unerschöpfliche, immer siegreiche Schöpferkraft und Schönheit des Lebens geschaut; kurz wer an Ort und Stelle sein Auge geweidet an dem ewigen Bund, den Dionysos dort mit Apollo geschlossen: dem wird auch leichter das Geheimniß sich erschließen, wie die Griechen, so sinnlich zugleich und so geistig, einerseits in den Strudel der irdischen Genüsse sich versenken, andererseits in das Reich des Idealen — des Göttlichen sich aufschwingen konnten; wie es möglich war, daß sie bald die Flucht des Lebens schmerzvoll beklagten, bald dem Tode freudig sich in die Arme warfen und in der Gestalt des Todes die Blüthe des Lebens wiederfanden; wie sie trotz aller Gegensätze, die vor ihren Augen sich bekämpften, frei über allen Dualismus sich zu erheben, Allem das Siegel der Heiterkeit und der Lust aufzudrücken, Alles in Einen Strom der Harmonie zu lenken vermochten. Eben diesen Eindrücken hat Hr. Bachofen, wie seine Schrift beweist, auf classischem Boden mit voller Seele sich hingegeben. Die Fragen, die er behandelt, gehören zwar vorzugsweise in das Gebiet der Mysterien, aber gerade in diesen spiegelt sich der Einfluß, den die Naturbetrachtung auf die religiösen Vorstellungen der Griechen geübt, am bedeutsamsten wieder. Freilich scheint er bei dem Streben, eben dieses Bedeutsame aufzusuchen und hervorzuheben, öfter zu weit gegangen, das Mysterienwesen nicht immer genau von den Meinungen, welche in das Gebiet der philosophischen Speculation gehören, unterschieden und das Wechselverhältniß, das zwischen beiden und dem Volksglauben stattfand, zu wenig berücksichtigt zu haben. Auch würde die Arbeit viel gewonnen haben, wenn ein größeres Gewicht auf Präcision in der Darstellung gelegt worden wäre.

Es mag hier genügen, aus der Schrift selbst einige Stellen auszuheben. [4])

„Den Inhalt der Mysterienlehre in Worten darzulegen, wäre Frevel gegen das oberste Gesetz, ihn durch Mythen darzustellen, ist der einzig erlaubte Weg. Darin wurzelt die Benutzung des Mythenschatzes als Gräbersprache. Während die Inschriften in der Regel nur zu untergeordneten Angaben benützt werden, sind die höheren Gedanken, welche Tod und Grab erwecken, in Mythenform mit Hilfe der Kunst zur Darstellung gekommen. Mehr und mehr wird das reine Symbol in den Hintergrund gedrängt. Der Mythus gelangt zu unbedingter Herrschaft. Allmälig tritt die ganze Mythenwelt der Alten in ihre Gräber ein.“ S. 47. — „Die Stofflichkeit des Ursprungs haben die Sterblichen mit den Unsterblichen gemein. In dem orphisch-bacchischen Mysterienei erkennt der Eingeweihte nicht nur seine eigene, sondern auch seines Gottes Entstehung, und eben daraus schöpft er jene bessere Hoffnung, die dem Sterblichen das Loos des ihm verwandten, mit ihm demselben Ei entstammenden Gottes in Aussicht stellt, und ihm die Gewißheit gibt, daß auch der irdischen Geburt möglich wird, zur Unsterblichkeit der höhern Lichtwelt durchzudringen.“ S. 25. — „So ist die Theilung der drei Mysterieneier in eine rothe und in eine weiße Hälfte der Ausdruck einer Idee, welche selbst als die Vergeistigung des Gegensatzes von Weiß und Schwarz bezeichnet werden kann. In jener Doppelfärbung erscheint das Ei als das erhabenste Symbol der alten Gräberwelt. Die Auffassung der sinnlichen Erscheinung unseres leiblichen Lebens, die sich darin ausspricht, ist wohl geeignet, die Ausdrücke der Zuversicht und des Trostes, in welchen die edelsten der Alten von ihren Mysterien reden, zu erklären und zu rechtfertigen. Wurzelt die Dionysosreligion ganz in der Materie, so wird sie in den Mysterien über die Grenzen derselben erhoben und aus einer Darstellung der sinnlich werdenden Welt Zusicherung einer durch diese vorbereiteten höhern Lichtexistenz.“ „Sie anerkennt, daß mit der diesseitigen sinnlichen Welt, die uns umgibt, eine andere jenseitige in unlösbarem Zu-

---

[4]) Bezüglich der vom Verfasser behandelten Partien s. insbesondere den dritten Theil meines Buches.

sammenhang steht, und daß das ewige Werden und Vergehen, welches das Wesen des stofflichen Lebens bildet, seinen Zweck nicht in sich, sondern über sich hat, daß mithin die ewige Bewegung selbst nur als Geburt zu ewig bewegungslosem Sein betrachtet werden darf. In dieser Verbindung des Werdens mit dem Sein, der tellurischen Welt mit der uranischen, der Bewegung mit der Unwandelbarkeit, der diesseitigen mit der jenseitigen, der sinnlichen mit der übersinnlichen Welt liegt der höchste geistige Inhalt der alten Naturreligion, und diese Vergeistigung ist ihr um so höher anzurechnen, je verwandter sie mit dem Stoffe selbst war." S. 296. — Bezüglich der Circusspiele, die auf Grabdenkmälern häufig dargestellt sich finden, heißt es S. 287: „Von der Hebdomas beherrscht nehmen sie alle jene höhern Bezüge an, welche in der heiligen Zahl ruhen. Die Bewegung der sichtbaren Schöpfung, die in dem schnellen Flug der Gespanne dargestellt wird, erscheint getragen und geregelt durch die harmonische Bewegung der Gestirne, das die tellurische Welt beherrschende Gesetz als Ausfluß einer höhern göttlichen Ordnung der Dinge. Das Irdische wird ein Gleichniß des Himmlischen, der Geist von dem ewigen Untergang, der jenes beherrscht, fortgeführt zur Betrachtung einer Welt, in welcher die Ewigkeit des Kreislaufes von keinem Untergang begleitet ist, deren Bewegung auf einen Beweger, deren Harmonie und Schönheit auf die höchste Quelle der vollendeten Form hinweist. Ueberwunden erscheint die finstere Gewalt der in der Erde Tiefen waltenden Mächte. Siegreich und herrschend treten die Götter des himmlischen Lichts hervor." Am Schlusse der zweiten Abhandlung heißt es S. 412: „Das Oknossymbol, im Nilland heimisch, kehrt zu Delphi und in römischen Gräbern wieder, und während sein Ursprung in das Dunkel urerster Zustände gehüllt ist, begleitet es die alten Völker bis in jene Zeiten hinab, denen auf einsamer Seehöhe der Untergang des großen Pan verkündet wurde (Plut. de def. orac. 17), und über der Hütte der neue Stern erschien. Das ist es, was der antiken Gräberwelt eine so hohe Bedeutung leiht, und ihre Betrachtung nach allen Seiten hin so fruchtbar macht, daß in ihr die innere Einheit der alten Gedankenwelt schlagender und greifbarer als anderswo hervortritt, und eilende Jahrhunderte ihre umgestaltende Macht nicht durchzuführen vermögen. Unwandelbar wie der Tod ist die Grabeswelt. An ihr geht jede Neuerung spurlos

vorüber. Die ältesten Symbole und Anschauungen der Menschheit finden hier ihre letzte aber sichere Zufluchtsstätte."

Unter denjenigen Werken größeren Umfangs, welche ebenfalls der jüngsten Zeit angehörend wenigstens theilweise auf die von mir behandelten Objekte eingehen, hebe ich die „nachhomerische Theologie" von Nägelsbach,[5]) die „griechische Götterlehre" von Welcker, die „griechischen Mythologien" von Gerhard und Preller hervor. Bei aller Anerkennung des Trefflichen, das in diesen Werken sich findet, kann ich doch bei der großen Verschiedenheit der Ansichten, die in denselben sich geltend macht, zur Zeit mich nicht veranlaßt finden, den Ergebnissen, zu denen ich gelangt bin, zu mißtrauen. So lange Uebereinstimmung nur unter denjenigen herrscht, welche gemeinsam auf irgend eine Autorität sich berufen, mag es immerhin gerathen sein, selbständige Versuche anzustellen. Trefflich ist ohne Zweifel was Goethe sagt: „Nach unserem Rath bleibe Jeder auf dem eingeschlagenen Wege und lasse sich ja nicht durch Autorität imponiren, durch allgemeine Uebereinstimmung bedrängen und durch Mode hinreißen."

Vor einiger Zeit hat Hr. Preller eine Recension meines Buches in die Jahrb. für Philologie und Pädag. (1859, S. 532—537) geliefert. Er tadelt meine Methode, die allerdings von der seinigen in wesentlichen Punkten verschieden ist. Doch die Verschiedenheit begründet noch keinen Tadel. Zur Wahrheit gibt es gerade so viele Wege, als es Köpfe gibt, welche sie suchen. Um sie zu finden, bedarf es keiner von irgend einer Autorität ausgestellten Polizeikarte. Nur darauf kömmt es an, ob die Methode auf wissenschaftlicher Grundlage beruhe, und ob sie consequent durchgeführt sei. Hr. Preller hat diese Prüfung unterlassen und, wie es scheint, mehr nach subjektivem Bedünken geurtheilt. Auch nimmt er auf Strenge der Logik nicht besonders Rücksicht. So schließt er kurzweg von der ihm mißliebigen Methode auf unrichtige Resultate, ohne zu bedenken, daß aus der Falschheit des Grundes auf die der Folge nur dann geschlossen werden kann, wenn nur Ein

---

[5]) S. über diese den Anhang zum dritten Theil.

Grund denkbar und dieser Eine bekannt ist. Es müßte also im vorliegenden Fall angenommen werden, daß nur Eine Methode möglich, und daß gerade Hr. Preller im Besitz derselben wäre. Nun aber sagt er selbst (Jahrb. f. Phil. 1859, S. 172): „daß eine feste Methode, welcher sich alle übrigen beugen müßten, in mythologischen Dingen überhaupt nicht möglich sei." Es scheint jedoch, daß ihm öfter umgekehrt die Resultate, zu denen ich gelangt bin, und die von den seinigen allerdings verschieden sind, Veranlassung zu dem bezeichneten Tadel gegeben. Allein auch in diesem Fall ergibt sich derselbe Conflikt mit der Logik. Wer aus der Falschheit der Folge auf die des Grundes schließen will, muß bekanntlich vorerst die wahre Folge erkannt haben. Sollte nun wirklich Hr. Preller auf dem Gebiet der Mythologie, wo selbst in wesentlichen Punkten die Ansichten der ausgezeichnetsten Forscher noch so gewaltig auseinandergehen, allein so glücklich gewesen sein, den Tempel der Wahrheit sich zu erschließen? Er wirft dem Recensenten seiner Mythologie, Hrn. D. Müller,[6]) der über die in der letzteren befolgte Methode ein ziemlich ungünstiges Urtheil ausspricht (Philologus XII, 3), Anmaßung vor (Jahrb. f. Phil. 1859, S. 172), und ich glaube daraus schließen zu dürfen, daß er denselben Vorwurf nicht auf sich laden will. Seine Aussprüche ὡς ἐκ τρίποδος werden also aus einer anderen Quelle abgeleitet werden müssen. Offenbar tadelt er, ohne sich genau darüber Rechenschaft zu geben, was und warum er tadelt, und ich glaube nicht zu irren, wenn ich annehme, daß eben der Dämon des Tadels, der ihm eine Reihe eigener Verkehrtheiten vor die Seele führte, ihn aufstachelte, sie einem Andern unterzuschieben. So macht er mir den Vorwurf, daß mir das „präsumtive Todtenpferd von vornherein in solchem Grad die Hauptsache sei, daß es überall wie ein Gespenst auftauche und doch eigentlich nirgends recht zu fassen sei." Nun ich tröste mich vor der Hand damit, daß es wohl nur wenige Leute gibt, die Gespenster sehen, und hoffe auch keine Schuld zu tragen, wenn Hr. Preller das, was er gesehen, nicht zu fassen vermochte. Er wird wohl auch die

[6]) Dem Verfasser der „Mythologie der griechischen Stämme." 1857.

Existenz des Regenbogens läugnen, weil dieser in seiner geisterhaften Erscheinung überall auftaucht und immer wieder entwischt, wenn man ihn fassen will. Doch sehen wir, welche Rolle die gerügte Präsumtion in seiner eigenen Praxis spielt. Ein Beispiel aus seiner Mythologie mag hier für alle gelten. Hermes (den ich in seiner ursprünglichen Bedeutung als Morgenstern gefaßt) ist ihm von vornherein geradezu Gott des Regens, und dieser präsumtive Regengott gilt ihm (er selbst sagt: „Nur unter dieser Voraussetzung werden zuletzt die vielen und verschiedenen Eigenschaften klar, die man dem Hermes zuschrieb") so sehr als Hauptsache, daß derselbe durch die ganze Darstellung hindurch immer wieder auftaucht, selbst einschläfert und Träume sendet, sich der Beredtsamkeit und der Seelenführung bemächtigt und bei arger Verschlagenheit sich von Niemanden fassen läßt, außer etwa von demjenigen, der bei großer Trockenheit der Einbildnngskraft eben nach solcher Labung dürstet. Von einem Zurückgehen auf einen erwiesenen oder erweisbaren Grund, [7]) von einer fortschreitenden Entwicklung [8]) aus demselben, von einer inneren Verknüpfung der einzelnen Glieder, [9]) selbst von Beachtung

---

[7]) Weil Hermes Sohn des Zeus ist, von dem auch der Regen kömmt, und weil er als „altpelasgischer Gott" (als solcher kann er nicht einmal Sohn des Zeus genannt werden) das charakteristische Merkmal des Phallus hat, soll er befruchtender Regengott sein! — Zugleich wird bemerkt: „Herodot (II, 51) sagt ausdrücklich, die ithyphallische Bildung des Hermes, welche die geile Zeugungskraft des Regengottes ansdrückte, sei etwas altpelasgisches." Wer dies liest, ohne den Herodot nachzuschlagen, muß glauben, daß schon Herodot den Hermes für einen altpelasgischen Regengott gehalten. Bei Herodot aber findet sich davon keine Spur.

[8]) Die oft wiederkehrenden Wörtchen „so", „und so", „ferner", „weiter", „kurz" u. dgl. sind gleichsam nur die Klammern des zusammengestellten Materials.

[9]) Vgl. z. B. die Erklärung des Argostödters, S. 246: „Hermes erhält von Zeus den Auftrag, diese Kuh (Io, Mond) dem Argos (Sternenhimmel) zu stehlen, natürlich in dem Sinne, wie er die Kinder des Sonnengottes entführt. Wenn der Regengott den Himmel mit seinen Wolken überzieht, so verschwindet der Mond von selbst." — So scharfsinnig urtheilt wohl auch der Vogel Strauß, der die Augen zudrückt, um nicht gesehen zu werden. Müßte nicht Hermes, wenn der Diebstahl so zu deuten wäre, auch den Argos gestohlen oder die Io mit demselben getödtet haben? Und wenn man sich

der einfachsten Naturgesetze [10]) wird unter Hinweisung auf die „einfach naive und allegorische Naturauffassung der alten Arkadier" [11]) völlig abgesehen. Sollte es wohl schwer sein, bei solcher Methode den Hrn. Recensenten selbst als eine mythische Persönlichkeit — als einen Sprößling des Hermes nachzuweisen? Die Hypothese, daß er es sei, müßte ja von vornherein zugegeben werden; das Uebrige würde sich leicht finden. So könnte man auf das „Eindringen in die Tiefe", wie es dem Regengott zugeschrieben wird, Erklärungen beziehen wie (Mythol. I., S. 253): „Der Hermaphrodit, d. h. der mythologische Repräsentant einer Gattung, welche die Alten sowohl in religiöser als in ästhetischer Beziehung viel beschäftigte", — auf die arge „Verschlagenheit" aber Sätze wie (I., S. 209): „Doch ist dabei zu beachten, daß die Religion der Aphrodite, obgleich von den

---

erinnert, daß Hr. Preller jene Wolken auch als „Betttuch" des Hermes deutet, sollte man nicht annehmen, daß der schalkhafte Bote des Zeus hier eben dieses Betttuch über Argos und die schöne Io gezogen — jenen getödtet und diese für sich gestohlen habe?

[10]) So wird der Regen als „allgegenwärtig" gefaßt wie das Sonnenlicht, steigt in die Unterwelt hinab, läßt die Wolken am Himmel verschwinden und beim Sonnenschein wieder an demselben emporziehen, findet bei seinem Entstehen die Schildkröte, obgleich diese erst nach dem Regen aus ihrem Schlupfwinkel hervorkriecht u. s. w.

[11]) Ich gebe zu, daß die Naivetät jenes alten „Bärenvolkes", das seinen Ursprung in die Zeiten vor dem Mond zurückdatirte, besondere Rücksicht verlangt, glaube aber, daß die Phantasie gerade in ihrer einfachsten Form am wenigsten sich von dem Naturgemäßen trennt. So werden hier die Wolken in demselben Zusammenhang bald als liebliche Göttinnen (Plejaden), bald als Windeln oder Betttuch des Hermes, bald als Rinder des Apollo gefaßt. Selbst eine antediluvianische Naivetät kann wohl kaum im Stande gewesen sein, Metamorphosen dieser Art in Einem Bilde für natürlich zu halten? Ich sage in Einem Bilde, denn die Vieldeutigkeit solcher Symbole in verschiedenen Mythengestalten unterliegt keinem Zweifel. Freilich kann ich es auch nicht einleuchtend finden, wenn anderwärts wieder ein Schenkel des Zeus zur Wolke gemacht wird (I., S. 414). — Hr. Preller hat in Griechenland selbst Naturbetrachtungen angestellt und stützt sich auf lange Uebung. Es wird aber gerecht sein, minder nachsichtig gegen sich selbst zu verfahren, wenn beides auch Anderen zu Statten kömmt. Uebrigens läugne ich keineswegs das Treffliche, das seine Mythologie sonst in vielfacher Beziehung bietet. Hier habe ich es bloß mit dem Tadel zu thun, den er in der Absicht, mich zu treffen, auf sich selbst gelenkt hat.

Griechen, als einem den Einflüssen des Orients damals wie jetzt besonders preisgegebenen Volk, *zwar* sehr früh adoptirt, *doch* ursprünglich keine griechische ist." Ich bin weit entfernt, den angedeuteten Mythus durchführen — den Hrn. Recensenten wegen solcher Methode *vergöttern* zu wollen; ihm *selbst* aber dürfte wohl bei der Uebung und Sicherheit, die er in Handhabung derselben besitzt, der Versuch leicht gelingen. Ich kann nur annehmen, daß sein Urtheil bezüglich *meiner* Methode als ein rein *menschliches* zu betrachten sei. „Der Mensch irrt, so lang er strebt" — und er wird streben müssen, so lang er die Wahrheit „nicht zu fassen" vermag. Das „präsumtive Todtenpferd" nämlich, das von dem Hrn. Recensenten sich nirgends recht fassen ließ, ist in der That nichts Anderes als die im Symbol des Pferdes erscheinende *Idee* des Todes, und diese eben ist es, die ihm von seinem Standpunkt aus als „Gespenst" erschien und natürlich „überall vor ihm auftauchen" mußte, weil sie, wie der Titel anzeigt, dem Inhalt des Ganzen zu Grunde liegt. — Ich habe keineswegs, wie es den Anschein haben könnte, beliebige Mythen zusammengewürfelt, um, wie es immer gelingen mochte, ein geisterhaftes Pferd aus denselben herauszuphantasiren, sondern nach einem bestimmten Plan solche ausgewählt und zu einem Ganzen verknüpft, in denen ich auf dem Weg meiner Untersuchungen ein bedeutendes *Entwicklungsmoment* des betreffenden Symbols erkannt hatte. Ich betrachtete das Symbol gleichsam als ein Samenkorn, das von der inwohnenden Lebenskraft getrieben in den mannigfachsten Gebilden zu einem Organismus sich entfaltet. Was im Samenkorn die Lebenskraft, ist im Symbol die *Idee*. Den von dieser gestalteten *Organismus* nun in seiner fortschreitenden *Entwicklung* nachzuweisen, die einzelnen Glieder auf die *Grundform* zurückzuführen, den *innern* Zusammenhang derselben, sowie ihr Verhältniß zum *Ganzen* aufzusuchen, die *wechselnde* Gestalt und Bedeutung, die sie im *Verlauf der Zeit* annahmen, zu verfolgen, dies mußte als Hauptaufgabe betrachtet werden. Ich habe im Buch selbst an verschiedenen Orten mich hierüber ausgesprochen, und ich meine, daß Hr. Preller sein Wahrheitsgewissen nicht überflüssig belastet haben würde, wenn er sich die Mühe genommen hätte, darauf

zu achten. Ich habe meine Methode eine genetische genannt, d. h. eine analytisch=synthetische, in so fern ich vom Zunächstliegenden ausgehend zum Kern zu gelangen und von diesem aus am Faden der betreffenden Idee stufenweise zu den einzelnen Gliedern und Gestalten aufzusteigen und im Organismus derselben das Ganze zu gewinnen suchte. Der Standpunkt, von dem ich ausgegangen bin, ist Griechenland, nicht der Orient, wie Herr Preller, die Disposition des Stoffes im ersten Theil des Buches [1]) mit dem Gang der Untersuchung selbst verwechselnd, angenommen zu haben scheint. Wenn ich zugleich auf den Orient zurückgriff und dort die Wurzeln des betreffenden Organismus aufsuchte, so geschah dies einfach aus dem Grunde, weil ich den Blick eben auf den Organismus, nicht auf einzelne Fragmente richtete, und weil bei der von mir behandelten Idee die Forschungen, die man in unseren Tagen auf dem Gebiete der Culturgeschichte angestellt, eine Beschränkung auf die engeren Kreise des Griechenthums geradezu nicht gestatteten. Aus demselben Grunde habe ich die Entwicklung auf der andern Seite bis in die Zeiten des Christenthums herab verfolgt. Bei dem Reichthum des Stoffes versteht es sich wohl von selbst, daß überall die Hauptmomente und Höhepunkte in's Auge gefaßt werden mußten. Die Darstellung mußte somit auf zahlreiche Einzelnheiten, die zur Auffindung derselben geführt, verzichten. Freilich wäre Mißverständnissen eher vorgebeugt worden, wenn ich das ganze Material der Untersuchungen ohne alle Rücksicht auf Präcision mitgetheilt und das Buch etwa um das Sechsfache vermehrt hätte. Allein die Strenge der Wissenschaft lag mir mehr am Herzen als die Sorge, auf Unkosten derselben Einzelnen zu gefallen. Jedenfalls glaube ich behaupten zu dürfen, daß, wer der bezeichneten Methode Berechtigung auf dem

---

[1]) Ich habe das indische, das persische, das germanische Todtenpferd und das in der Apokalypse aus dem Grunde zuerst behandelt, weil ich den Forderungen der Präcision Rechnung tragen wollte. Jede andere Anordnung des Stoffes würde die Darstellung des Folgenden in ungehöriger Weise unterbrochen, Wiederholungen veranlaßt und eine klare Uebersicht des Ganzen erschwert haben.

Gebiet der Mythologie absprechen will, auch die Wissenschaft aus demselben verbannen muß. In der Ueberzeugung übrigens, daß es vielerlei Wege zur Wahrheit gibt, überlasse ich es Andersdenkenden gern, wenn sie derjenigen Methode den Vorzug schenken, welche den Blick auf das Ganze zu richten für überflüssig hält, die Forschung auf einzelne isolirte Kreise und Punkte beschränkt, beliebige Hypothesen zu Ausgangspunkten nimmt, chronologische Notizen und Berichte an die Stelle der inneren am Faden einer bestimmten Idee fortlaufenden Entwicklung setzt, und die etwaigen Lücken durch nüchterne Fiktionen, die leicht aus dem Inhalt der Hypothesen zu gewinnen sind, ausfüllt.

Nun noch eine Bemerkung über Herrn Prellers Methode zu recensiren. Er sagt u. a., daß ich von den Rossen der Dioskuren zwar „recht sinnig" gesprochen, aber den „verkehrten Schluß" gezogen, daß diese Rosse „im Grund nur Eines seien und zwar das Todtenroß." Wer die betreffende Partie (I. p. 97—101) genau liest, wird sich sogleich überzeugen, daß ich nur das des Kastor und auch dieses nur beziehungsweise als Todtenroß bezeichnet, das „Eine" aber als das des Einen Lichtgottes, der bald in der Höhe bald in der Tiefe wandelnd in beiden Brüdern sich offenbart, gefaßt habe. Der verkehrte Schluß kömmt also auf Rechnung der Flüchtigkeit, mit welcher der Herr Recensent das Lichtroß für das Todtenroß genommen. [1]) — In derselben Weise führt er den Lesern

[1]) Auch scheint er die Meinung zu hegen, daß ein Pferd nur dann als Todtenpferd bezeichnet werden könne, wenn es immer und überall, wie etwa das des neugriechischen Charon, als solches auftrete. Wer die eigenthümliche Entwicklung der griechischen Thiersymbolik in's Auge faßt, wird eine solche Beschränkung geradezu für unzulässig halten müssen. Bekanntlich haben diese größtentheils vom Orient nach Griechenland verpflanzten Symbole im Verlaufe der Zeit und im Einfluß der fortschreitenden Geistescultur die mannigfachsten Metamorphosen durchlaufen. Und ebenso mannigfach sind die Modificationen, welche sie in Betreff der Bedeutung angenommen, je nachdem sie eine Verbindung eingingen, und je nachdem die mit ihnen verbundenen Persönlichkeiten selbst ihrem Wesen und Wirken nach verschieden aufgefaßt wurden. Freilich können einzelne Beobachtungen hier nicht genügen; man wird immer, um ein richtiges Urtheil zu gewinnen, den ganzen Entwicklungsgang eines solchen Symbols durchforschen müssen.

mein Todtenpferd als ein solches vor, das „den Uebergang von der Finsterniß zum Lichte, vom Tod zum Leben symbolisch ausdrücke", unterschiebt mir einen „reitenden Thanatos" und „berittene Moiren", läßt mich den Pegasus geradewegs zu einem Todtenpferd stempeln u. s. w., so daß man in der That nicht weiß, ob man über eine so oberflächliche Art der Beurtheilung mehr sich verwundern oder Unmuth empfinden soll. — In Betreff des Herakles (zu Th. II.) wird gesagt, daß dieser „allerdings in gewisser Hinsicht Repräsentant des siegreichen Kampfes mit dem Tode sei, aber nicht in einem so fremdartigen Sinn", wie ich ihn gefaßt, wobei zugleich mit Beziehung auf eine aus dem Zusammenhang gerissene Stelle bemerkt wird, daß ich die betreffenden „Sätze den altpersischen Religionsurkunden entnommen." Es ist in der That befremdend, wie der Herr Recensent so wenig Bedenken tragen konnte, die Faust auf das eigene Auge zu setzen. Nur in dem Abschnitt über den homerischen Herakles (p. 188—204) habe ich auch vom arianischen Lehrkreis gesprochen, und nur in einzelnen Anmerkungen werden Parallelen aus jenen Urkunden citirt. Den griechischen Herakles überhaupt aber oder auch nur den homerischen aus diesen erklären zu wollen, ist mir nirgends eingefallen. Der betreffende Vorwurf wird also auf Rechnung der Geistesabwesenheit gesetzt werden müssen, mit welcher der Herr Recensent sich auf meine Darstellung eingelassen. — Aus dem Abschnitt über Hermes (zu Th. III) werden die letzten Worte als „allgemeines Resultat" ausgehoben, offenbar aus dem Grunde, weil sie eben am Ende stehen. Sollte es wohl eines großen Scharfsinnes bedurft haben, um zu erkennen, daß sie nur den Uebergang zu den folgenden Abschnitten bilden? — Uebrigens fehlt es auch nicht an sophistischen Wendungen, die eine andere Auslegung zulassen. So wird über die wichtigsten Punkte flüchtig oder stillschweigend hinweggegangen, über untergeordnete Momente und Kleinigkeiten dagegen mit großer Selbstzufriedenheit Musterung gehalten. Namentlich werden diejenigen Partien, welche in das philosophische Gebiet eingreifen, meistens nur durch ein hingeworfenes Machtwort auf die Seite geschoben. Es ist Sache der Sophisten, ein Stück aus dem Ganzen loszureißen und dasselbe zu tadeln, eben weil es kein Ganzes

ist, um dadurch die Vorstellung zu erwecken, daß eben das Ganze tadelnswerth sei. Ebenso pflegen die Sophisten da, wo es ihnen an Verständniß oder an Gründen fehlt, ein meisterndes Schlagwort hinzuwerfen, um so den Schein für sich zu gewinnen, daß sie die Sache allein verstehen und Alles, was sie nicht verstehen, mit schlagenden Gründen zu widerlegen vermögen. — In gleichem Sinne werden dann auch die Kunstdenkmäler, obwohl sie einen Haupttheil des Buches ausmachen, nur obenhin berührt. Offenbar ist der Herr Recensent zwar in den Kunstmuseen bewandert, mit der Kunst selbst aber und mit der Methode, die Werke derselben zu erklären, wenig vertraut. — Die Sophistik aber zeigt sich nicht bloß in der Art des Tadels, sondern auch in der des Lobes, insofern dieses zum Bundesgenossen des Tadels gemacht wird. So nennt der Herr Recensent mein Buch „ideenreich", bringt aber dieses Lob in einen Zusammenhang, der nicht bezweifeln läßt, daß er im Grund an dieser Eigenschaft Anstoß genommen. Schon der Titel „Idee des Todes" ist ihm zu wenig beschränkt. Daß der Titel mit dem Inhalt übereinstimmen müsse, wird nicht in Anschlag gebracht. Die Ideen überhaupt scheinen ihm einmal, wie das oben angeführte Beispiel zeigt, als Gespenster zu gelten, nicht etwa weil ihm unbekannt wäre, daß gerade durch die Macht der Ideen das Griechenthum so bedeutend geworden, sondern weil sie die Forschung auf Gebiete lenken, die außerhalb seiner Praxis liegen. Er nennt ferner mein Buch „phantasievoll", läßt aber auch hier deutlich erkennen, daß er es eigentlich nur gethan, um selbst nicht phantasielos zu erscheinen. Offenbar hegt er die Meinung, daß die Phantasie auf dem Gebiet der Mythen und der Kunstdenkmäler nur dann im Recht sich finde, wenn sie — eine Polizeikarte mit sich führe. Natürlich müßte diese von seiner eigenen Hand gestempelt sein. Ich meine, daß die Phantasie ihre Beglaubigung in sich selbst trage — in der Kraft und der Lust, den Gesetzen, die eben auf jenem Gebiet die herrschenden sind, sich zu fügen. Diese Gesetze aber wird sie wohl in ihrem eigenen Innern spüren, aus dem Grunde, weil sie in ihr eigenes Wesen gepflanzt sind. Immerhin mag sie die „Lobeck'sche Nüchternheit", auf welche verwiesen wird, als Freundin sich zugesellen; verkehrt aber

wird sie gewiß in Allem sich anstellen, wenn sie selbst in das Gewand dieser Freundin sich hüllen und die Geschäfte derselben zu den ihrigen machen will. Der Verstand soll die Phantasie auf dem Gebiete, das dieser vorzugsweise angehört, nach seinen Gesetzen geleiten, nicht im Widerspruch mit den ihrigen sie beherrschen. — Was die Phantasie geschaffen, kann in Wahrheit nur mit der Kraft der Phantasie erfaßt werden. Der Strahl des Lichtes wird nicht mit dem Gehör, der Klang der Töne nicht mit dem Auge wahrgenommen. Eine „nüchterne" Phantasie aber wird im Bereich der griechischen Phantasiewelt immer nur die Rolle eines Ixion spielen — nach Wolken haschen, Ungeheuer in's Dasein rufen, und zuletzt von Hermes auf das Rad der eigenen Einbildungen sich schmieden lassen.

Schließlich noch ein Wort über einige Bedenken, die in Menzels Literaturblatt gegen mich geltend gemacht wurden. Der Herr Recensent meint, daß ich die „Lebenslust" der Griechen zu günstig beurtheilt, die Schattenseiten zu wenig betont, die griechischen Mysterien geradezu als „Vorstufe des Christenthums" betrachtet und den „tiefen Widerspruch", welcher zwischen jenen und dem christlichen Erlösungswerk bestehe, nicht hervorgehoben habe. Allerdings bin ich bemüht gewesen, die heitere Seite des Griechenthums überall in den Vordergrund zu rücken, aus dem Grunde, weil diese in den von mir behandelten Vorstellungskreisen eben das Hauptgepräge der griechischen Geistesentwickelung bildet. Bezüglich der Schattenseiten aber, die ich keineswegs unbeachtet gelassen, habe ich keine Lust in mir gefühlt, hergebrachte Vorurtheile zu wiederholen oder sie gar durch neue zu mehren. Ebenso habe ich es für unnöthig gehalten, über den „Leichtsinn" der Griechen mich besonders auszulassen, weil es genügte, die Ansichten und Bestrebungen, durch welche die Griechen selbst demselben entgegentraten, hervorzuheben. Ernstere Veranlassung wäre wohl vorhanden gewesen, über den Leichtsinn derjenigen abzuhandeln, welche die erhabene Größe, die besonnene Ruhe und Würde, die maßvolle Verknüpfung des Ernstes mit der Heiterkeit, den idealen Aufschwung, insbesondere aber die tiefsinnige Religiosität des Griechenthums ignorirend — das Kind geradezu mit dem Bade aus-

schütten. Es macht in der That einen unangenehmen Eindruck, wenn mit solcher Emsigkeit überall nur auf das Schlimme Jagd gemacht — das Treffliche selbst in das Schlimme verkehrt wird. Sollte es nicht ersprießlicher sein, zunächst und vorzugsweise den Blick auf das Gute zu richten („prüfet Alles und wählet das Beste"), bezüglich des Schlimmen aber vor Allem bei sich selbst zu beginnen? Jedes Volk hat, wie jeder einzelne Mensch, seine Schwächen — das griechische in den Zeiten seiner Kraftentwicklung größtentheils solche, die bei richtiger Auffassung nur dazu dienen, als Schatten im Charakterbilde das Licht zu erhöhen. Der gerechte Beurtheiler nämlich wird wohl zwischen den einzelnen Entwickelungsperioden des griechischen Geistes zu unterscheiden wissen und nicht den Fehler begehen, die Versunkenheit beim Beginn der christlichen Zeit für das Gesammtbild des Griechenthums auszugeben. Dem Herrn Recensenten aber scheint es auf Genauigkeit wenig anzukommen. So hebt er zum Beweis, daß ich gegen die Leichtfertigkeit der Griechen zu nachsichtig gewesen, aus meinem Buche eine Stelle hervor (p. 204), die lediglich auf die homerischen Menschen sich bezieht, als ob diese die Repräsentanten des ganzen Griechenthums gewesen. Auf den Ernst in der Heraklessage aber, die in demselben Zusammenhang behandelt wird, auf die tiefe Religiösität in der des äschyleischen Prometheus, auf die erhabene Gedankenfülle in den Werken des Sophokles, auf die Gottinnigkeit im platonischen Ideenkreis u. s. w. nimmt er keine Rücksicht. — Ebenso ergeht es dann auch den Mysterien, die ich als „Vorstufen des Christenthums" betrachtet haben soll. Zunächst wird eine Stelle aus der Einleitung zum zweiten Theil citirt (p. 169), in welchem überhaupt von den Mysterien gar nicht gehandelt wird. Die betreffende Stelle aber setzt ausdrücklich den göttlichen Geist des Christenthums dem menschlichen des Heidenthums entgegen. Dann wird auf eine Stelle in der Vorrede verwiesen, wo es heißt: „Keiner kann, wer das Wesen des Hellenenthums erfaßt, eine dem Christenthum widerstrebende Richtung in ihm erkennen, und nimmer wird, wer dem Geist von jenem folgt, diesem sich entfremden." Gorgias war ein gewaltiger Sophist, aber ich glaube nicht, daß er sich die Kunst zu-

getraut hätte, aus dieser Stelle die vom Herrn Recensenten mir zugeschobene Ansicht herauszuinterpretiren. — Am Schlusse wird mit Beziehung auf meine Erklärung des Prometheussarkophages Folgendes bemerkt: „Gesetzt auch, jenes Sarkophagbild enthielte in heidnischen Charakteren einen christlichen Sinn, so wird doch damit der tiefe Widerspruch keineswegs aufgehoben, in welchem sich die heidnische Seelenführung und das christliche Erlösungswerk befinden. Denn jener fehlt eine Hauptsache, das Sündenbekenntniß und die Buße. In jenen heidnischen Mysterien hat es sich immer nur darum gehandelt, die durch neidische Götter oder durch ein tückisches Schicksal, nicht die durch eigene Schuld leidende Menschheit zu erlösen." Hat denn der Herr Recensent gar nicht bemerkt, daß ich nicht ein Glaubensbekenntniß aussprechen, sondern einfach den in jenem Bildwerk durchgeführten Ideenkreis erklären wollte? Hat er meinen ausdrücklichen Protest gegen jede Vermengung heidnischer und christlicher Vorstellungen wirklich nicht gelesen? Hat er wirklich nicht einmal darauf geachtet, daß in dem betreffenden Abschnitte von den griechischen Mysterien gar nicht die Rede ist? Es gehört in der That ein leichtes Wahrheitsgewissen dazu, um über Dinge dieser Art so in den Tag hinein abzuurtheilen.[1]) Offenbar hat der Herr

[1]) Ich halte es für geeignet, hier das Urtheil eines anderen Recensenten (Wiener Literaturzeitung 1856 No. 40) beizufügen, welcher u. a. sich also ausspricht: „Hinsichtlich der Stellung, welche dieses Werk dem Christenthum gegenüber einnimmt, verwahrt sich der Verf. auf's Entschiedenste gegen jede Vereinigung des Heidenthums mit dem Christenthum und betrachtet auch das Trefflichste, was das Heidenthum auf dem Wege seiner Cultur geschaffen, nur als eine Reihe von Versuchen, das zu erreichen, was endlich im Christenthum von höherer Hand geboten wurde. Referent theilt vollkommen die Ueberzeugung des Verfassers, daß nur ein gründliches Erfassen des heidnischen Alterthums nach seinen verschiedenen Beziehungen es möglich mache, dasselbe in seiner wahren Stellung zum Christenthum wie zur Cultur der christlichen Zeit überhaupt zu erkennen." — Ich übergebe das Lob, das hierauf dem Buche in Beziehung auf Religionsphilosophie und Philologie gespendet wird, indem ich ebenso wenig mit dem Lob mich brüste, als mich der Tadel grämt; wohl aber halte ich es für Pflicht, jeder Verdächtigung, besonders wenn sie unter dem Schein christlicher Demuth unchristliche Selbstgefälligkeit, unter dem Schein der Wissenschaft unwissenschaftliche Oberflächlichkeit an den Tag legt, mit allem Ernst entgegenzutreten.

Recensent weder mein Buch mit Aufmerksamkeit und Unbefangenheit gelesen, noch mit jenen Mysterien — mit den religiösen Vorstellungen und Culten der Griechen überhaupt — sich jemals ernstlich vertraut gemacht. Es lohnt daher auch nicht der Mühe, auf seinen Vorwurf näher einzugehen. Bezüglich des Christenthums aber, dessen hohe Bedeutung ich überall gegenüber dem Heidenthum hervorgehoben, erinnere ich nur an die Worte des göttlichen Stifters: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“ Nach meiner Ueberzeugung nämlich besteht auch zwischen dem Mangel an Wahrheitsliebe und dem Geist des Christenthums ein „tiefer Widerspruch.“

Freiburg, im Januar 1860.

Aus der Vorrede zur ersten Ausgabe.

Unläugbar hat der Geist der Griechen das Leben mit einer Meisterschaft zu beherrschen und zu gestalten gewußt, die auch in unseren Tagen noch Bewunderung und trotz der Fortschritte, deren wir uns zu erfreuen haben, in nicht wenigen Bezügen Nachahmung verdient. Ihr Geist hat aber auch des Todes sich bemächtigt in einer Weise, wie es keinem anderen Volke des Alterthums gelungen, und mit einer Genialität, die uns fast zweifeln läßt, ob sie nicht in höherem Grade noch auf diesem Gebiete als Meister sich gezeigt. Von der Idee des Schönen geleitet haben sie aus dem Leben selbst das schönste Kunstwerk geschaffen; aber eben dieses Kunstwerk ist in Wahrheit nicht Leben allein, sondern Tod zugleich, und darin gerade besteht ein Hauptmoment jener Meisterschaft, daß sie den Tod zum Leben umzuschaffen, das Leben im Tode wiederzufinden und beide zu Einem Dasein, zu Einem Strom des Lebens, zu einem Guß des Schönen zu verbinden gewußt. Von diesem Gesichtspunkt aus ist dann auch die oft ausgesprochene Behauptuug richtig, daß die Griechen sich ganz dem Leben in die Arme geworfen: unrichtig nur, wenn dieses Leben im gewöhnlichen Sinne gefaßt, auf das flüchtige Dasein der Gegenwart beschränkt, oder gar auf den Genuß des gemeinen Sinnenlebens bezogen wird. Wenn aber weiter von verschiedenen Seiten her die Ansicht geltend gemacht wird, daß die Griechen nur darauf ausgegangen, über das Grauenvolle des Todes, weil sie es einmal nicht zu beseitigen gewußt, durch die Hülle des Schönen sich selbst zu täuschen, so geschieht ihnen völlig Unrecht und allzu wenig wird erwogen, daß, wo immer das Schöne zu

täuschen versucht, es aufhören muß schön zu sein, und daß nimmer das wahrhaft Schöne mit dem Schein, so ähnlich auch beide dem leiblichen Auge sich darstellen, vor dem geistigen sich verbinden könne. Ja die Griechen haben vielmehr umgekehrt sich in den Tod gleichsam in der Weise hineingelebt, daß der schönste Gott des Lebens ihnen zugleich als Gott des Todes galt, und daß wir nicht selten bei Betrachtung ihrer Denkmäler im Kreise des ersteren uns zu finden glauben, während wir mitten auf dem Felde des letzteren stehen. Hat ja selbst derjenige unter ihnen, dem es am meisten gelungen, das Leben zu einem wahren Kunstwerke in der Weise zu gestalten, daß ihm sogar in den Vorhallen des Christenthums nicht selten eine der ersten Stellen eingeräumt wird, den Tod selbst als Aufgabe des Lebens bezeichnet.

Ich habe das vorliegende Buch „Idee des Todes" betitelt aus dem Grunde, weil ich nicht eine beliebige Sammlung aus der großen Mannigfaltigkeit des hieher gehörigen Materials, sondern ein am Faden einer bestimmten Idee fortlaufendes innerlich zusammenhängendes Ganze dem Publikum habe übergeben wollen. Im Leib die Seele, in der Form den Geist, in der Erscheinung das Wesen zu suchen, ist mein erstes und hauptsächlichstes Streben gewesen. Wie aber jene Idee wieder nach der Mannigfaltigkeit der Gebilde, in denen sie zur Erscheinung kömmt, sich spaltet, so konnte auch dieses Ganze im Großen nur gewonnen werden, wenn ich zugleich mir zur Aufgabe setzte, es auch im Kleinen und Kleinsten aufzusuchen, Schritt für Schritt, Stufe für Stufe dem Gestaltungsproceß der Idee folgend in der Weise, daß im Gang der Untersuchung der Gang, den sie selbst genommen, sich wiederholte. Ich verhehle mir nicht die außerordentlichen, in manchen Beziehungen geradezu unüberwindlichen Schwierigkeiten, die mit einem solchen Verfahren verbunden sind; ja ich gestehe sogar, daß der Muth nicht selten gebrochen werden müßte, wenn nicht jene durch die immer neuen mit jedem Schritte mächtiger fesselnden Reize bei weitem überboten würden. Ich habe daher auch noch aus folgendem Grunde den bezeichneten Titel für geeignet gehalten. Die Idee zieht ihrem Wesen nach einerseits mit unwiderstehlicher Gewalt zu sich hin und

setzt alle Kräfte des Geistes in Schwung, um zu ihr zu gelangen; auf der anderen Seite aber hält sie jeden, der ihr nahe zu kommen wagt, immer in bestimmter Ferne, läßt nie sich unmittelbar berühren, nie sich selbst erfassen: und gestattet sie auch einem Liebling einmal in ihr klares Auge zu blicken, so ist es in der That nur ein Augenblick, und glaubt er zum Ziele seiner Wünsche gelangt zu sein, so setzt sie ihm ein höheres und läßt ihn das höchste niemals erreichen. — So ist dieses Buch wohl ein größeres Ganze aus kleineren; es ist aber zugleich selbst wieder ein kleines mit Beziehung auf den großen Organismus, in dem die Idee zum Abschluß käme. Was aber hier von dem speciellen Gegenstande, den ich hier behandelt, das gilt nach meinem Ermessen auch vom Object der philologischen Wissenschaft überhaupt. Unendlich ist, was wir suchen, und können wir auch nur Endliches finden, bleibt doch die Lust des Suchens selbst unendlich.

Das Gebiet, auf dem ich, vorzugsweise die religiösen Momente aufgreifend, die bezeichnete Idee behandelt habe, ist das des Mythus und der Kunst. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß hier nicht bloß die reichste, sondern auch die interessanteste Ausbeute sich finde; zugleich aber auch, daß hier der Forschung gerade die größten Schwierigkeiten entgegentreten. Einmal haben diese beiden Zweige der classischen Alterthumskunde erst seit einigen Decennien die ihnen gebührende Berücksichtigung erfahren; und dann ist ihr Stoff selbst von der Art, daß er minder leicht einen sichern Standpunkt gewährt, die vielfachsten Auffassungsweisen, ich will nicht sagen gestattet, wohl aber veranlaßt, und so denjenigen, der auf bestimmte Resultate ausgeht, in vielen Beziehungen geradezu nöthigt Gebilde für Gebilde zu dem Ganzen, das er aufbauen will, selbst und auf's Neue zu gestalten. Ich theile jedoch keineswegs die Ansicht derjenigen, welche bei den vielfachen Illusionen, die auf diesem Gebiete stattfinden können, den reellen Werth des hier Erreichbaren überhaupt nur gering anschlagen: schlimm ist es allerdings, wenn Jemand den Glanz für das Gold nimmt und über jenen schöne Reden zu halten sich begnügt, ohne nach diesem zu greifen; schlimm aber auch, wenn das Gold aus dem Grunde nicht gelten soll, weil

es mehr als die übrigen Metalle glänzt und mehr als sie durch seinen Glanz bestrickt. Klarheit, Gesetzmäßigkeit, Bestimmtheit findet sich ohne Zweifel in den Gebilden des Mythus und der Kunst nicht weniger als in denen der Sprache; nur sind die Mittel und Kräfte, die zur Anwendung kommen müssen, nicht in allen Beziehungen dieselben: wer aber möchte wohl die Harmonie in der Musik läugnen, weil er sie nicht sieht, oder wer die Ordnung in der lichtvollen Sternenwelt, weil er sie nicht hört? Doch um hier nicht abschweifend in Erörterungen mich zu verlieren, die kurz hingeworfen zwecklos erscheinen müßten, weit ausgedehnt aber diese Vorrede zu einer Abhandlung machen würden, will ich lieber meine Leser auf das Buch selbst verweisen: es mag ihnen am besten zeigen (auch habe ich dort überall, wo es geeignet erschien, über mein Verfahren Rechenschaft gegeben), von welchen Gesichtspunkten ich ausgegangen, welche Wege ich, um zum Ziele zu gelangen, eingeschlagen.

Ich habe drei Theile hier in Ein Ganzes zusammengefaßt, weil ich sie gleichsam zu Einem Culturgemälde oder vielmehr zu Einer Culturgruppe im großen Ganzen der Cultur zu verknüpfen gesucht. Der erste enthält das Todtenpferd und geht mit dem Hellenenthum in die Culturkreise des Orients zurück; der zweite hat den Todeskampf zum Inhalt und verkehrt vorzugsweise auf dem Boden des Hellenenthums selbst; im dritten, der den Todtenführer behandelt, habe ich das Hellenenthum bis auf den christlichen Schauplatz herab zu verfolgen gesucht. Letzteres ist nicht ohne besondern Grund geschehen: ich wollte an den hervorgehobenen Entwicklungsmomenten zeigen, daß der Culturstrom des Hellenenthums eben diese Richtung einschlagen mußte, daß es mit all seiner Pracht und Herrlichkeit, aber auch mit seiner Sehnsucht, seiner Hoffnung, seinem gottbegeisterten Vertrauen dem Porte wirklich zusteuerte, in dem es vom Christenthum aufgenommen werden sollte. Nimmer auch kann, wer das Wesen des Hellenenthums erfaßt, eine dem Christenthum widerstrebende Richtung in ihm erkennen, und nimmer wird, wer dem Geiste von jenem folgt, diesem sich entfremden.

Nicht Wenige werden vielleicht an der Bestimmtheit, mit welcher ich meine Resultate ausspreche, Anstoß nehmen. Ich kenne

wohl die Schranken, welche dem menschlichen Wissen gesetzt sind; aber gerade mit Rücksicht auf diese habe ich mich in solcher Weise ausgesprochen. Ein fertiges, bleibendes, vollendetes Wissen ist uns einmal mit unserer Kraft, so lange uns dieses Leben bindet, unerreichbar; uns bleibt nur das Streben nach einem solchen: eben dieses Streben aber mit den Resultaten, die es Schritt für Schritt, Stufe für Stufe sich erringt, kann und soll ein bestimmtes sein. Die so gern unter dem Scheine der Bescheidenheit auftretende Unbestimmtheit hat vielleicht der Wissenschaft öfter geschadet als genützt, im Einfluß der Wissenschaft auf das Leben aber die Gediegenheit des Charakters, welche Bestimmtheit des Wortes ebenso wie Bestimmtheit des Willens verlangt, wenigstens nicht begünstigt. Außerdem ist die vorliegende Arbeit nicht erst seit heute und gestern entstanden, sondern selbst Resultat vieljähriger Studien, und ich komme auch nicht, um irgend Jemanden seiner Lieblingsmeinungen zu berauben, oder ihn zu belehren, so wenig als die Pflanze, die von der Kraft des Lebens aus dem Boden getrieben ihre Zweige zum Lichte emporstreckt, deßwegen kömmt, damit jeder, der sie seines Anblickes würdigen will, zum Botaniker werde. Frei habe ich nach Wahrheit gestrebt, und frei mag es jeder Andere in seiner Weise thun.

Inhalt des ersten Theils.

Mythus.

Kunst.

Inhalt des zweiten Theils.

Mythus.

Seite

Kunst.

Inhalt des dritten Theils.

Propyläen.

Nachweisung zu den Abbildungen.

Taf. I.

1) Wishnu mit dem Pferd der Wiedergeburt. Nach einem indischen Gemälde (Paullin. Systema Brahmanicum Tab. XXI). Zu Seite 3—12.

2) Das hetruskische Todtenpferd. Relief einer Urne von Volterra (Inghirami Mon. Etruschi S. I. P. 1. tv. 7). Zu Seite 135. 159. 283.

3) Der Tod als Liebesgott. Glaspaste der Stoschischen Sammlung (Winckelm. Descr. II, 887. Gerhard Abhdlg. d. Akad. d. W. in B. 1848. Taf. V, n. 8). Zu Seite 295 ff. 442 ff.

4) Gemmenbild eines florentinischen Cameo, darstellend zwei Psychen und zwei Eroten (Mus. Flor. I, 93, 2. Gerhard Arch. Z. 1848. Taf. XXIII, 3). Zu Seite 296. 161.

5. 6. 7) Gemmenbilder mit Eroten und Psychen (Gerhard Arch. Z. 1848. Taf. XXIII, 4. XXII, 4. 7.). Zu Seite 297. 298. 161.

8) Relief eines Sarkophags im Museum Capitolinum (Mus. Capitol. T. IV, tab. 25). Erklärt S. 425 ff.

Taf. II.

Relief darstellend Serapis = Pluto mit Isis = Persephone, einem Aufzug von Bittenden und einem durch eine Oeffnung in der Ecke vorschauenden Pferd (Gerhard Antik. Bildw. CCCXV, 4). Erklärt S. 139 ff.

Taf. III.

Relief aus der Villa Albani darstellend ein menschliches Ehepaar mit einem Aufzug von Dienern oder Gliedern der Familie und dem Pferdkopf in der Ecke (Zoega Li bassirilievi antichi di Roma, tv. XXXVI). Erklärt S. 152 ff.

Taf. IV.

Relief eines Sarkophags von Puzzuoli (Gerhard Antik. Bildw. Taf. LXI.) Erklärt S. 388 ff.

Taf. V.

Gemälde einer Vase von Canosa (Millin Descript. des tomb. de Canose pl. 2. n. 8. pl. 3. 4. 6). Erklärt S. 403.

Taf. VI.

Aehnliches Vasengemälde aus Canosa (Millin pl. 7). Erklärt S. 422 ff.

Erster Theil.

Das Todtenpferd.

Mythus.

Nur Beharrung führt zum Ziel,
Nur die Fülle führt zur Klarheit,
Und im Abgrund wohnt die Wahrheit.
Schiller.

I.

Das indische Todtenpferd.

Es gibt unter den Mythen solche, welche gleich den Phänomenen der Sonne unter den Völkern des Ostens wie unter denen des Westens sich überall unter denselben Formen wiedererzeugen. Es gibt andere, welche nur als Geburten einzelner Zeiten und Räume sich erweisen, wie am fernen Himmelsgrunde oft Sterne plötzlich aufflackern und dann wieder verschwinden, oder wie im Geiste des Menschen oft ein Gedanke aufblitzt, der, kaum entstanden, wieder von anderen, die ihn überstrahlen, verdrängt wird. Wieder andere sehen wir, gleich den Vorstellungen im Gedächtnisse, so im Bewußtsein einzelner Völker und Stämme bleibend sich festsetzen und zum charakteristischen Eigenthum ihres Geistes sich gestalten. Es gibt endlich solche, welche mit den Völkern über die Erde wandernd, Samenkörnern gleich, zwar überall, wohin sie verpflanzt werden, dasselbe Gewächs emportreiben, dieses aber nach Verschiedenheit der Länder, Climate, Zeiten, Bildungsstufen in so verschiedenen Modificationen erscheinen lassen, daß, wer den ganzen Organismus kennen lernen will, bis auf die Grundgestalt, ja bis zum Samenkorn selbst zurückgehen muß. Den Mythen dieser letzteren Kategorie, die ohne Zweifel bei ihrer innigen Beziehung zur Geschichte, in welcher der

Menschengeist zur Entfaltung gekommen ist, für die Forschung die wichtigsten sind, gehört auch derjenige an, den wir zunächst hier zu behandeln uns vorgenommen haben, der Mythus des Todtenpferdes. Im Culturgange der Völker, welche wir als die indogermanischen bezeichnen, spielt dieses Pferd eine so außerordentlich wichtige Rolle, daß, wer die Wanderungen, die es gemacht, die Beziehungen, in die es eingetreten, die Metarmophosen, die es angenommen, verfolgt, den Geist dieser Völker selbst auf seinen Wanderungen zu begleiten genöthigt wird und am Ende von dem großen Bau, den dieser geschaffen, ein Bild im Kleinen vor seinen Augen sich entfalten sieht. Im Entwicklungsgang insbesondere aber, den die Idee des Todes bei den Hellenen genommen, nimmt es eine so wesentliche Stelle ein, daß nur, wer seine Bedeutung hier in vollem Umfange erfaßt, zur richtigen Erkenntniß von jenem gelangen kann.

Indem wir es nun unternehmen, ein wissenschaftliches Gemälde hier von dem wunderbaren Gebilde, zu dem die Vorstellung vom Todtenpferd bei den Griechen sich im Verlauf der Zeiten gestaltet hat, zu entwerfen, suchen wir, ausgehend vom Kern, wie wir ihn auf dem Weg unserer Forschung gefunden, die einzelnen Formen, wie sie geworden sind, vor dem geistigen Auge auf's Neue werden zu lassen und so von Glied zu Glied im Werden aufsteigend das Ganze zur Anschauung zu bringen. Eben jener Kern aber nöthigt uns, obwohl die Hauptaufgabe uns auf griechischen Boden beschränkt, unseren Ausgang zu nehmen vom Oriente.

Das Land, in dem wir zuerst das Pferd in Verbindung gebracht finden mit dem Tode, ist Indien. Wir heben aus der großen Masse indischer Vorstellungen, die hieher gezogen werden könnten, diejenigen hervor, welche unseren Gegenstand zunächst berühren. Nach den heiligen Schriften der Inder [1]) ist der Tod eine Vernichtung der Leiblichkeit zugleich und eine Befreiung des Geistes. Durch ihn dringt der Mensch, der von den drei Gunawelten die mittlere bewohnt, die der Dämmerung, auf in die des Lichtes. Doch nur, wenn wirklich in ihm das Leibliche vernichtet ist, kann ihm dieser

---

[1]) Den Vedas zunächst und den Gesetzbüchern des Manu; weiter entwickelt finden sich diese Lehren in den großen Epen, insbesondere in der Bhagawadgita, einer Episode des Mahabharata.

Aufschwung gelingen; im Gegentheil wandert er hinab in die Sphäre der Finsterniß. Die Seele nämlich ist zur Strafe in den Leib gebannt: darum ist dieser eine beständige Fessel für sie, und seiner sich zu entledigen, muß ihr unaufhörliches Streben sein. Des irdischen Lebens höchste Aufgabe ist darum der Tod. Entsprechend den drei Gunawelten im Großen ist der Mensch selbst im Kleinen wieder eine dreifache Sphäre, des Lichtes, der Finsterniß, der Dämmerung. Die Seele ist in die letztere, die mittlere, gestellt, theilhabend an den beiden andern durch das Djiv=Atma und das Pran=Atma, wovon jenes dem Einen im Geistigen (Atma), dieses dem Vielen in der Natur (Maja) sich zuwendet. Je nachdem nun die Seele dem einen folgt oder dem andern, wird sie entweder in die oberen Loks erhoben, dem lichtvollen Sitz der Dewas, oder sie muß wandern durch die unteren Tals, die von den finstern Geistern Asuras bewohnt sind.

Forschen wir nun nach den Gottheiten des Todes, welche mit diesem Ideenkreise in Verbindung stehen, so treten uns zunächst die Götterzwillinge Aswa und Kumara entgegen, die indischen Dioskuren. Als Söhne einer vom Strahl des Shiwa geschwängerten Stute [2]) werden sie auch Aswini, Rossegötter, genannt. Beide sind in ihrem Wirken auf's innigste verknüpft: die Sphäre Kumaras, des Finsteren, ist die Auflösung des Materiellen durch den Tod, die des glänzenden Aswa Befreiung zu erneutem Leben und Erhebung zum Lichte. So erfüllt sich in beiden die Idee des Todes und ihr Wandel ist ein beständiges Auf= und Niedersteigen zwischen den Welten des Lichtes und des Dunkels, des Geistes und der Materie. In Folge dieser Bedeutung werden sie auch zu Besitzern des Amrita, des Lebenstrankes, und selbst zu Aerzten der Götter. [3])

Mit dem Begriff der Zerstörung finden wir den Tod vorzüglich an das Wesen des Shiwa geknüpft. Dieser ist in den oberen Regionen die sengende Glut der Sonne, in den unteren das zer=

---

[2]) *Moor*, Hind. Panth. p. 155, 279. Dieselbe Vorstellung liegt zu Grunde, wenn sie als Söhne des Sonnengottes Surya und der Aswini (einer „vergötterten Mondes=Constellation" nach Bopp Ardschunas Reise zu Indras Himmel pag. IX) bezeichnet werden. Aswini ist hier Rossegöttin und setzt eine gleiche Verwandlung des sich ihr gesellenden Surya voraus.

[3]) Ueber das Prädikat Kumara, das bald dem zerstörenden Kriegsgott Kartikeya, bald einem der Aswini gegeben wird, S. *Moor*, H. P. pag. 53. 87. 119. 176.

störende Erdfeuer, in der mittleren die verzehrende Flamme der menschlichen Seele. Das Dreieck mit aufgerichteter Spitze, der Augen Trias am Haupte, oft auch der Dreizack, bezeichnen die dreifache Herrschaft des gewaltigen Gottes. In ihm sehen wir das Vorbild der oben bezeichneten Rossezwillinge, die nur im Kleinen wiederholen, was er im großen Ganzen, das All mit Herrschergewalt umschlingend, darstellt. Auch in seiner Sphäre nämlich verbindet sich mit dem Tode in ewiger Wechselwirkung das Leben; sein Brand ist Zeugung, seine Zerstörung ist Schöpfung. Den Kreislauf der Zeit bezeichnend, in dem dieser Wechsel vollzogen wird, gesellt sich ihm die finstere Kali als Gattin bei. Als schreckliche Thränenerweckerin, Rudraai, von Schlangen umwunden, mit gräßlich geöffnetem Munde, fordert sie erbarmungslos ihre Opfer, sitzend auf einem schwarzen Höllenpferd.[4])

Mit dem Begriff der Wiedergeburt insbesondere finden wir den Tod aufgefaßt in Wishnu. Als Gott des Wassers und der Luft ist dieser Quell der immer sich erneuernden Formen des Seyns; er bringt lebenerweckend überall durch den Wechsel der Erscheinungen und erzeugt in unaufhörlichem Strom des Werdens die hinsterbende Natur. Sein Wirken aber ist nicht zerstörend wie das des Shiwa, sondern Segen spendend, mild reinigend, harmonisch bildend. Darum knüpft sich auch an sein Wesen die Befreiung des in der Materie versunkenen und gefesselten Menschen. Zur Vollziehung dieses großen Werkes erscheint er selbst unter den Sterblichen und hüllt sich in vielfache Verwandlungen; als Rossegott, Kabiler, insbesondere bewirkt er psychische Reinigung und Wiedergeburt, und am Ende des letzten Jug wird er reitend auf dem weißen Rosse Kalenki oder selbst als Roß Kalki erscheinen, um nach Vertilgung der unreinen materiellen Welt die Wiedergestaltung einer reinen, geistigen, harmonischen, wie sie ursprünglich aus dem Gedanken des Brahma Iswara hervorging, zu vollbringen. Damit hängt auch die Vorstellung jenes aus dem heiligen Wasser entsprungenen Pferdes zusammen, das auch Kapl Kiani, das erkennende, und Orchisrawa, das Alles wissende, genannt wird, mit Beziehung auf

---

[4]) *Moor*, H. P. pag. 36. 151. 155. Ferner Miscellan. transl. from oriental languag. Lond. 1831. Vol. I. p. 50.

das Wirken seines Erzeugers Wishnu, dessen Erlösungswerk in der Sphäre des Menschengeistes nur durch Bildung, durch Versenken in das Geistige, durch reines Erkennen und Schauen vollzogen werden kann.

Wie aber kömmt das Pferd überhaupt mit dem Gott des Wassers und mit dem des Feuers und zugleich mit dem Tode in Verbindung? Die nächsten Momente zur Lösung dieser Frage finden wir in den Vorstellungen, die dem indischen Thiercult seine Entstehung gaben. Nach diesem ist die irdische Schöpfung nicht das reine Abbild des schaffenden Gedankens in Brahma; denn sie ist zum Aufenthalt der abgefallenen Geister bestimmt, damit sie in ihr Strafe erdulden, sich läutern durch Büßung und durch die Rückkehr zu Brahma für die vollkommene Welt, die nur von reinen Geistern bewohnt wird, sich befähigen. Darum ist auch die ganze Natur beseelt, und die verschiedenen materiellen Gebilde und Organismen sind nur Verkörperungen, in denen jene Geister ihre Läuterungsstufen durchwandeln. In dem großen Ganzen dieser Organismen nun sind die Thiere zwischen die Menschen und die Pflanzen gestellt, von beiden nur durch die Läuterungsstufen verschieden. Aber nicht bloß gefallene Geister erscheinen in solchen Verkörperungen; auch treugebliebene, von Mitleid für jene ergriffen und von Liebe getrieben, sie aus ihrem Elend zu befreien und wieder mit sich zu vereinigen, erflehten von Brahma die Erlaubniß, sich in körperliche Gewande zu hüllen und den Seelen im Läuterungskampfe beistehen zu dürfen. Wishnu selbst, der große Erlöser, unterzog sich eben zu diesem Zwecke vielfacher Verkörperungen, bald in Thiergestalt erscheinend, als Fisch, Schildkröte, Eber, Mannlöwe, bald als Mensch, Rama, Belarama, Krishna, Buddha. Wie nun die einzelnen Seelen nach den Richtungen ihrer Thätigkeit entweder sich bekämpfen oder sich zu verbinden suchen, so müssen auch die Geschöpfe, in denen sie zur Erscheinung kommen, in ein Verhältniß der Verschiedenheit oder der Verwandtschaft zu einander treten. Ebenso muß auch nach diesen Richtungen das Verhältniß, in dem sie zu den guten Geistern und den Göttern auftreten, bestimmt werden. Nichts ist darum natürlicher, als daß in der großen Mannigfaltigkeit der Geschöpfe auch die Thiere, je nachdem eine psychische Thätigkeit sie charakterisirt, mit höheren Wesen in Verbindung gesetzt werden. Ja es konnten Einem Gotte, wenn er in verschiedenen Weisen sich offenbarte, selbst

verschiedene Thiere zugesellt werden. Aus derselben Anschauung sind auch die vielen Verwandlungen der Götter, wie die des Shiwa und des Wishnu, zu erklären. Finden wir nun mit dem letzteren zunächst das Pferd, als entstanden aus dem Wasser, in Verbindung gebracht, so muß der Grund vor Allem in der auszeichnenden Schwungkraft der Bewegung, die dem Pferde eigen ist, dann in dem intelligenten und ahnungsvollen Wesen dieses Thieres gesucht werden. Das erstere Moment, das der Bewegung, wurde dem Wasser und dem aus ihm aufsteigenden Leben als wesentlich zuerkannt; [5]) die beiden andern [6]) aber treffen mit jener Offenbarungsweise des Wishnu zusammen, wodurch er auf dem Wege der Erkenntniß die Seelen läutert, die Ahnung einer höheren Welt in ihnen aufschließt und die Sehnsucht nach ihr entzündet. Weil aber in dieser Offenbarungsweise Wishnu zum Todtengott wird, so wird auch das Pferd in die Sphäre des Todes gezogen, und es ist nur eine Consequenz der indischen Lehre, wenn die Vorstellung den Wishnu selbst in der Gestalt des Pferdes auftreten läßt.

Aber nicht blos bei Wishnu, auch im Ideenkreise des Shiwa begegnen wir dem Pferde. Nicht minder als bei Wishnu läßt sich auch hier der Grund der Verbindung zunächst in dem Momente der Bewegung, [7]) dann in einem psychischen Verhältnisse finden. Zeugung und Erkennen sind dem Inder verwandte Begriffe, und wie

---

[5]) Asiat. Research. Vol. VIII. p. 456. *Moor*, H. P. p. 16. 81. Vergl. daselbst Tab. 7: Wishnu über den Wassern (als Narajana); aus seinem Nabel steigt eine Lotosblume auf, in deren Kelch Brahma sitzt.

[6]) Nicht blos die Inder (so wie die Perser) schrieben diese dem Pferde zu, sondern auch die Griechen, die Römer, die Germanen. Vergl. *Hom.* Il. 17, 437 ff. *Virg.* Aen. 10, 860. 11, 89. *Claud.* Rapt. Pros. 1, 285. Stat. Theb. 6, 424. In Bezug auf die Germanen *Tacit.* Germ. 9, 10. Auch in neugriechischen Volksliedern spielt das Pferd dieselbe Rolle.

[7]) Wie es von Wishnu mit Rücksicht auf die Bewegung im Rig-Veda (1 B. 1 Gesang) heißt: „Dieses All durchschritt Wishnu in drei Schritten, welche mit Staub die Erde verdunkelten," so wird daselbst in gleicher Beziehung der Feuergott Agnis öfter angerufen als Führer der Götter. „Bringe du, o Agnis, die Götter auf bequemen Wagen herbei, denn du bist von den Menschen erkoren, die Götter einzuladen. — Die glänzenden Rosse, die dich tragen und durch den bloßen Gedanken mit dem Wagen verknüpft sind, sie mögen auch die anderen Götter hieher bringen zum Genusse des heiligen Trankes. O Agnis, führe hieher die den Göttern theuern Gattinnen und den Twashtri, auf daß sie den heiligen Trank genießen." — Eben dieses Moment der Bewegung ist Grund, warum das Pferd ebenso in der Sphäre des Feuers und des Lichtes wie des Wassers erscheint.

die Zeugung im Wesen des Shiwa eine Zerstörung [8]) voraussetzt, so auch im Erkennen. [9]) Indem nämlich die Seele erkennt, durchbricht sie auf der einen Seite die Schranken der Materie und wirft sie vernichtend von sich, auf der andern Seite aber kehrt sie ein in sich selbst und schafft aus ihrem innersten Grunde einen neuen geistigen Organismus. Wie nun Shiwa durch die zerstörende Kraft des Erkennens Gott des Todes wird, so muß auch das erkennende Pferd in derselben Eigenschaft seiner Erscheinungsweise folgen. Zugleich sehen wir in diesem Verhältnisse einen der merkwürdigsten Berührungspunkte zwischen Shiwa und Wishnu selbst, sowie auch Shiwa den Strom Ganges aus seinem Haupte entspringen läßt, oder wie nach anderer Vorstellung seine Gattin Parawadti ihn aus ihren zehn Fingern herabsendet oder selbst als lebenzeugende Göttin im himmlischen Strom sich verkörpert. Wie aber diese Götter in verschiedene Beziehung zum Tode treten, so auch das Pferd; und während die eine Seite, die des Verderbens, das schwarze aufnimmt, ist die Seite des Heils Sphäre des weißen. Die Rosse des Lichtbeherrschers Indra und des Sonnengottes Surya finden hier ebenso ihre Erklärung, [10]) wie das Quellroß des Ganga und der

---

[8]) *Moor*, H. P. p. 316. *Kennedy*, Research. into the nature and affinity of ancient and ind. myth. p. 284.

[9]) Passend werden daher auch Ganesa, der Gott der bildenden Erkenntniß, und Kartikeya, der zerstörende Kriegsgott, seine Söhne genannt. Vgl. über das Feuer der Erkenntniß auch das Gespräch zwischen dem Todtengott Mrityu und Nachiketas im Yagur-Veda. Çankara, der berühmte Erklärer der Upanischads (einzelner Theile der Vedas) findet in diesem Worte selbst den Begriff der zum höchsten Geiste führenden Erkenntniß und den der Zerstörung verknüpft (Colebrokes Abhdlg. über d. h. Schriften der Inder, nach Poley p. 110).

[10]) Vgl. in Beziehung auf die Verbindung des Wasserrosses mit dem des Lichtes auch Stellen wie folgende: (Rig-Veda B. I. Ges. I.) „Indra, komm eiligst auf unser Flehen, du von gelben Rossen getragener!" — „Mit seinen gelben Rossen, die durch das bloße Wort mit dem Wagen verbunden sind, ist Indra, der goldstrahlende Träger des Donners, überall." — „Spanne an deine gelben mähnenreichen Rosse, die wasserspendenden, komm Indra, Trinker des heiligen Saftes, und höre unsere Lobgesänge." — „Schaut auf des Wishnu herrliche Thaten, durch seine Gnade erfüllt der Opfernde seine Gelübde, er ist der traute Freund des Indra." — „Heute habe ich das Wasser verehrt, mit des Wassers Wesenheit habe ich mich verbunden, komm, du mit dem Wasser begabter Agnis, umgib mich mit Glanz." — „O Mitra und Varuna, Vermehrer und Beweger des Wassers, ihr habt unser reiches Opfer genossen." — „Den Mitra und Varuna, welche treulich des Opfers Verdienst wahren, des wahren Lichtes Herrn, rufe ich an." Ferner (Aitareya Brahmana des Rig-Veda): „Mit dieser großen der des Indra ähnlichen Einsetzung wurde Ganamegaya, der Sohn des Parixit,

gewaltige Rossegott, der in Jagurs Mythe dessen Kinder gefesselt in das finstere Nark, das Reich des Todes, hinabführt. Ebenso wurde oben das schwarze Pferd der alles verschlingenden Kali zugesellt, während mit dem weißen Wishnu zur Wiedergeburt des Geistes nach Vertilgung des Materiellen erscheinen wird. In demselben Verhältnisse endlich haben sich uns die beiden Aswini dargestellt.

Der Hauptpunkt aber, den wir hier ins Auge fassen müssen, ist das berühmte Aswamedha, oder das große dem Weltschöpfer zu Ehren gefeierte Pferdeopfer. Die Idee, die diesem Opfer zu Grunde lag, war ohne Zweifel diese, daß in der Schöpfung der Körperwelt der schaffende Urgeist sich selbst für die Menschheit zum Opfer darbringe. Es hängt dieß mit der oben schon angeführten Vorstellung zusammen, nach welcher die materielle Welt nur als eine vorübergehende Rettungsstätte für die abgefallenen Geister gefaßt wurde. Schöpfer dieser Welt aber war im Auftrage Brahma Iswaras, der jener Gefallenen sich erbarmte, Wishnu, und die Schöpfung selbst war vorgestellt unter dem Bilde eines Pferdes. So war auch nach dieser Lehre Wishnu Schöpfer des Pferdes, und dieses Schöpfungspferd war das erste, das aus dem Wasser emporstieg. Von ihm heißt es im ersten Gesang des Vrihadaranyakam [11]) also: „Om! die Morgenröthe ist des zu opfernden Rosses Haupt, die Sonne sein Auge, der Wind sein Athem, das in allen Menschen verbreitete Feuer sein offener Mund, das Jahr ist des zu opfernden Rosses Körper, der Himmel sein Rücken, die Atmosphäre sein Bauch, die Erde sein Huf, die Weltgegenden seine Seiten, die zwischen ihnen eingeschlossenen Gegenden seine Rippen, die Jahreszeiten seine Glieder, die Monate seine Gelenke, Nacht und Tag seine Füße, die Gestirne seine Knochen, die Wolken

---

eingeweiht, und deßhalb unterwarf er sich die Erde nach allen Richtungen, durchschritt sie überall und vollzog ein Opfer, wobei er ein Roß schenkte." — In Asandivat gab Ganamegaya den Göttern als Gabe ein mit Korn genährtes, mit einem weißen Stern auf der Stirne gezeichnetes und einen grünen Kranz um den Hals tragendes Roß." J. Colebrokes Abhdlg. v. Poley.

[11]) Gesang I. Brahm. I. (S. Poley p. 132. 133.) Vgl. Brahm. II, 7. „Er (Pragapati, der Herr der Geschöpfe) wünschte: „möchte doch dieser Körper mir zum Opfer tauglich sein! möchte ich doch mit diesem Körper begabt sein! Deßhalb wurde er ein Roß." — „Als er dieß Roß verlassen hatte, dachte er darüber (als über seine Gestalt) nach; nach einem Jahr nahm er es für sich, die übrigen Thiere bestimmte er den übrigen Göttern."

sein Fleisch, Sand seine Nahrung, die Flüsse seine Adern, die Berge seine Leber und Galle, Pflanzen und Bäume seine Haare, die erste Hälfte des Tages ist der Obertheil, die zweite der Untertheil seines Körpers; wenn es sich bewegt, so donnert es, wenn es sein Wasser vergießt, so regnet es, sein Wiehern ist seine Sprache." — „Tag ward geboren als Größe in Gestalt des großen goldenen Gefäßes, welches man vor diesem Rosse, ehe es geopfert wird, aufstellt; im vorderen Meer ist sein Ursprung. Nacht war geboren als Größe in Gestalt des silbernen Gefäßes, welches man hinter diesem Rosse, nachdem es getödtet ist, aufstellt; im hinteren Meer ist sein Ursprung. Diese beiden Größen umgaben das Roß. Als Haya trug es die Götter, als Vagi die Gandharvas, als Arva die Asuras, als Aswa die Menschen; das Meer ist sein Band, das Meer ist sein Ursprung.[12])

Wir müssen in diesem Schöpfungspferd auch das erste Todtenpferd erkennen, insofern die materielle Schöpfung als eine Todesstätte der Geister gefaßt wurde. Indem aber Wishnu nicht bloß Schöpfer der Körperwelt ist, sondern auch selbst in dieselbe eingeht, um in ihr des Werk des Heils zu vollziehen, so erscheint er auch nicht bloß mit dem Pferde, sondern selbst verwandelt in der Gestalt des Pferdes. Zugleich bringt er durch diesen Akt das große Weltopfer dar, im Grunde das des Brahma Iswara selbst, insofern er hier nur als eine Offenbarungsweise von diesem auftritt.

Wir haben oben das Intelligente und Ahnungsvolle im Wesen des Pferdes hervorgehoben, und wir müssen hier diese beiden Eigenschaften insbesondere für das Schöpfungspferd in Anspruch nehmen. Ahnung des Göttlichen ist es, die zuerst die zahllosen Geister, von denen es erfüllt ist, ergreift und sie auf die Bahn der Rückkehr lenkt; Erkenntniß ist es, die sie zu Brahma und zur reinen Welt, aus der sie durch Abfall sich selbst verstoßen, zurückführt. Wir haben aber auch die Schwungkraft der Bewegung als

---

[12]) Bemerkenswerth ist, daß Aswattha (von Aswa, das Pferd) der indische Feigenbaum, der als Symbol der im ewigen Wechsel zwischen Leben und Tod kreisenden Welt galt, genannt wird. Wishnu auf einem Blatt dieses Baumes sitzend, *Moor*, H. P. tab. 20. — Im fünften Brahmanam des zweiten Gesanges des Vrihad Upanischad werden auch die Sinne und die sinnlichen Gegenstände in der Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten Rosse genannt.

ein Hauptmoment und zwar als das erste bezeichnet, das zur Aufnahme des Pferdsymbols Veranlassung werden konnte. Durch die Kraft der Bewegung tritt die geschaffene Welt in die Erscheinung; durch sie rollt sie fort im Kreislauf der Zeiten, durch sie wird ihre Auflösung und ihre Wiedergestaltung bewirkt.

Aus dem Wesen des Wishnu ergibt sich, daß sein Schöpfungspferd nicht bloß dem Tode, sondern zugleich dem Leben, und zwar in doppeltem Sinne, zugewandt sein müsse. Die Schöpfung ist Pferd des Todes, in so fern die abgefallenen Geister in ihr zur Strafe das Loos der Sterblichkeit erdulden; sie ist das des Lebens, in so fern sie nach Vernichtung der groben Materie durch Wishnu erneut den geläuterten und zurückgeführten Geistern als Wohnung der Unsterblichkeit sich erschließt. Fassen wir aber nicht die Beziehung zu den Geistern sondern zur Körperwelt ins Auge, so wird umgekehrt jenes erstere Pferd zu dem des Lebens und das letztere zu dem des Todes. So ist Wishnu mit dem dunkeln Schöpfungspferd gekommen, die Geister zu Grabe zu führen; er wird einst mit dem weißen wieder erscheinen, um jene aus dem Grabe befreiend Tod der Körperwelt zu bringen.

II.

Das persische Todtenpferd.

Schon in Indien haben wir das Pferd nach dem Verhältnisse zwischen Wishnu und Shiwa aus der Sphäre des Wassers in die des Feuers und des Lichtes übertreten sehen. In Persien [1]) wurde es fast ausschließlich (doch drängt sich der Wishnuismus in vielfachen Zügen immer wieder hervor) der letzteren zugesellt, entsprechend der hier herrschenden Feuer- und Lichtlehre, die an den im Nordwesten Indiens vorzugsweise zur Geltung gekommenen Shiwaismus

---

[1]) Die folgende Darstellung ist hauptsächlich aus dem Zendavesta und Bundehesch (nach Kleuker) geschöpft.

anknüpfte oder vielmehr aus einer gemeinschaftlichen Quelle [2]) mit diesem entsprang. Auch das große Weltopfer begegnet uns hier wieder, doch nicht mehr, wie in Indien, geknüpft an das Pferd, sondern an den Stier. [3]) Es ist dieß der große Weltstier, den wir auf zahlreichen Denkmälern dargestellt sehen wie er vom Lichtgotte Mithras geschlachtet wird. [4]) Dieser Stier aber stellt nicht die ganze sichtbare Schöpfung dar, wie das indische Pferd, sondern nur die Gesammtheit der organischen Welt. Demnach theilt auch der heilige Stier im Parsismus die Herrschaft mit dem Pferd und zwar in der Weise, daß er vorzugsweise im Bereiche des Warmfeuchten, dieses in dem des Lichtes waltet. Damit stimmt dann auch jene Lehre überein, nach welcher Zaruana akarana zuerst das Urlicht und das Urwasser schuf. [5]) Mit Rücksicht auf dieselbe Lehre muß auch das Pferd, obwohl vorzugsweise im Lichte verkehrend, wieder am Wasser, der Stier umgekehrt am Licht Antheil erhalten.

Erst aus dem vereinten Urlicht und Urwasser stieg Ormuzd auf und Ahriman, beide Schöpfer und Lenker der Welt, jener in so fern sie lichtvoll und gut, dieser der Abgefallene, in so fern sie finster und böse war. Ormuzd schuf zuerst die Lichthöhe des Himmels und übergab sie der Obhut Bahmans; Ahriman schuf die Finsterniß und zum Feinde Bahmans Akuman. Ormuzd ließ die Gewässer entstehen, vom Albordi seiner Lichtwoh-

---

[2]) Alte Religion der Arier, die an den Abhängen des Paropamisus oder indischen Caukasus wohnten und nördlich Baktrer, südlich Inder genannt wurden. Daß beide ursprünglich nur Ein Volk waren und erst im Verlauf der Entwicklung sich trennten, beweist entschieden die Sprache: Zend und Sanskrit sind nur dialektisch verschieden.

[3]) Im Zend heißt gâus (géus) der Stier, ebenso im Sanskrit. So wird auch geradezu der Urstier genannt; daher gosherun dieses Stieres Seele. Zu beachten ist, daß in Indien der Stier dem Cult des Shiwa angehört.

[4]) Im Zendavesta und Bund. ist vom Mithrasopfer, das uns erst aus späteren Quellen bekannt ist, nicht die Rede; die Art und Weise aber, wie dort vom Weltstier und von Mithras die Rede ist, läßt eher vermuthen, daß die Idee dieses Opfers in der oben bezeichneten Bedeutung schon vor Zoroaster in Persien bekannt war, als daß sie aus seinen Lehren erst sich entwickelte.

[5]) Beides war vor Ormuzd und Ahriman, das Urlicht zugleich Urfeuer und ungeschieden von der Finsterniß, beides aber geschaffen vom Urwesen (Urraum oder Urzeit). S. das Culma Eslam zu Bundehesch I. Röth (Geschichte unserer abendländischen Philos. pag. 394) nimmt vier von der „Urgottheit, dem unerschaffenen Allumfassenden" geschaffene Urkräfte und Urstoffe an: Licht und Finsterniß, Feuer und Wasser.

nung aus sie in zahllosen Rinnen nach allen Gegenden aussendend, und setzte über sie Taschter; Ahriman fuhr in das Wasser, um es zu verunreinigen und schuf zum Feinde Taschters den Dew Apevesch. Nun erfolgte der Kampf, in dem Taschter in der Gestalt eines weißglänzenden Pferdes erschien, Dew Apevesch unter der eines schwarzen.[6]) Taschter, von anderen Lichtgöttern, insbesondere von Tir, Behram, Bahman und von Ormuzd selbst unterstützt, ward Sieger.

Wir haben oben schon bemerkt, daß der Wishnuismus, obwohl zurückgedrängt, keineswegs vom Parsismus ganz ausgeschlossen blieb. Kaum dürfte die Annahme zu gewagt sein, daß hier sogleich in der ersten Reihe in den obengenannten bei der Schöpfung betheiligten Pferden jenes Schöpfungspferd Wishnu's, obwohl in verändertem Sinne und beschränkt auf die Bildung der Gewässer, wiedererkannt werden müsse. Hervorheben müssen wir zugleich, daß auch hier das schwarze Pferd der Seite des Verderbens, das weiße der des Heils angehört.

Mehr in die Sphäre des Lichtes gezogen erscheint das Pferd bei Behram. Dieser als Gott des Wärmehauches vermittelt die Gewässer mit dem Lichte und läßt sie getragen von diesem emporsteigen aus ihren Tiefen zu den Wolken, damit sie als heilbringender Regen von dort wieder herabströmen. In dieser Beziehung heißt es von ihm im Zendavesta: Lob dem ormuzdgeschaffenen Sieger Behram! Zoroaster fragte Ormuzd: O herrlichkeitverschlungener Ormuzd! gerechter Richter der Welt, die durch deine Macht steht! Wer ist der lebendigste der himmlischen Izeds? Ormuzd antwortete: Der Sieger Behram ist's, o Zoroaster, von mir geschaffen! Er kömmt, dieser große, siegende Ormuzdgeschaffene unter der Gestalt des muthigen reinen Rosses mit Goldohren und goldenem hochgetragenem Schweif, der den Unreinen schlägt.[7])

Ganz zum Licht erhoben aber sehen wir das Pferd mit Khorschid, dem Gott der Sonne. Indem dieser im Lichte sich offenbart, erscheint er unter der Gestalt eines schnell dahineilenden, Segen, Glanz und Herrlichkeit bringenden Rosses. Im Zendavesta wird

---

[6]) Bundehesch VII. Jeschts Sades LXXXVII. Carde 6.
[7]) Jeschts Sad. XCIV. insbesondere. Carde 3.

er demnach angerufen als „Unsterblicher, Lichtglänzer, Heldenläufer, als Amschaspand, dem Ormuzd einen Glanzkörper gegeben, die Sonne, ein muthiges Roß.[8]) Aber auch diesem Lichtroß geht die Beziehung zum Wasser nicht verloren, und so lesen wir ebenfalls im Zendavesta: „Die Sonne fährt aus mit Majestät, wie ein Siegesheld, vom Gipfel des furchtbaren Albordi und leuchtet der Welt. Von diesem Gebirge aus, das Ormuzd zu seiner Residenz geschaffen, herrscht sie über die Welt, die den Weg zu zwei Schicksalen zeigt, herrscht über die mit Ueberfluß geschaffenen Samenkörner Ormuzds und über die Wasser." [9])

Tritt nun das Roß selbst als Licht auf, in dessen Hülle Khorschid die Welt umkreist, so ist keine Vorstellung näher gerückt, als die, daß nach den Erscheinungsweisen des Lichtes das Roß sich vervielfältigen müsse. In diesem Falle aber muß Khorschid zu ihrem Lenker, sie selbst müssen zum Lichtgespanne werden, mit dem er durch die Welt dahinfährt. So wird denn auch im Zendavesta der Sonnengott gepriesen, wie er „schöpferisch in weitem Umkreise, segensreich, rein, weise und vortrefflich wirkend, mit einem Gespann von vier Rossen des schnellsten Laufes seine Fahrt vollbringt." [10]) Die bedeutungsvolle Vierzahl bezieht sich hier theils auf die Perioden des Sonnenlaufes, wie auf die vier Jahreszeiten oder auf die vier Theile des Tages und der Nacht, theils auf die Eigenschaften und Wirkungen des Sonnenlichtes. Betrachten wir nämlich diese letzteren, wie sie im Zendavesta geschildert sind, so können wir dem einen Roß die schöpferische Kraft zuerkennen in zahllosen Gebilden des Lebens, dem anderen die Bekämpfung des Lebensfeindlichen; dem dritten die Erzeugung des Glanzes, Ueberflusses, der Reinheit und Harmonie; dem vierten die Vernichtung des Finsteren, Oeden, Unreinen, Disharmonischen.[11]) So gestaltet sich das Verhältniß dieser Pferde alsdann in der Weise, daß wir durch das eine Paar Leben und Heil, durch das andere Verderben und Tod bewirkt sehen, doch in

---

[8]) Jeschts S. LXXXIX. Carde 23.

[9]) Vendidad, Jargard XXI. Vgl. Bundeh. V.

[10]) Jeschts S. XCIII. Carde 23.

[11]) Jeschts S. VII. „Ich bitte dich, Amschaspand, ganz Licht, Lebens- und Friedensquell." XCIII. Carde 9. „Wohlthäter sei die Sonne mir in allen Keschvars! Mir sei sie Keim der Wirksamkeit und Güte, des Triumphes, der Kraft und des Glanzes, der die Flüsse, Wurzeln der Schöpfungen zu lau-

Uebereinstimmung mit dem Wesen des Lichtes auch letzteres nur, um dem ersteren vollkommen den Sieg zu verschaffen.

Die Bedeutung dieser Rosse aber ist mit dem Vorigen noch keineswegs erschöpft, denn wir wissen, daß die Perser das Licht nicht bloß als eine physische, sondern zugleich als eine geistige Potenz auffaßten. Von diesem Gesichtspunkt aus treten dann als Gegensätze einander gegenüber das Gute und das Böse, und jene Paare der Lichtrosse erhalten nach diesen ihre Bestimmung, einerseits das erstere zu schaffen und zum Streite mit dem Bösen zu führen, andrerseits ihm zum Heil der Wesen Unsterblichkeit zu sichern, das Böse aber zu vernichten. So ist auch hier von den Doppelrossen eines, wie im Vorigen, der Zerstörung und dem Tode zugewandt, aber in demselben Verhältnisse wie dort nur um ewigen Sieg dem Guten zu erringen.

Zur Erläuterung des bisher Gesagten kann passend hier jene Stelle bei Xenophon angeführt werden, wo der prachtvolle Aufzug des zu den heiligen Stätten ausfahrenden Cyrus geschildert wird.[12]) Zuerst wurden aus dem Pallaste, wie es dort heißt, auserlesene Stiere hervorgeführt, geweiht dem Zeus; hierauf folgten Pferde zum Opfer der Sonne. Hinter diesen her fuhren drei Wagen, der erste der des Zeus, weißglänzend mit eben solchen Pferden, goldenem Joche und bekränzt; der zweite, der des Helios, ebenfalls weiß mit Pferden von derselben Farbe und wie der erste bekränzt; der dritte mit purpurbedeckten Pferden und begleitet von Männern, welche auf einem großen Heerde Feuer tragend ihm folgten.

Daß unter Zeus hier Ormuzd verstanden werden müsse, be-

---

fenden, durch viele Wesen belebt." VII. „Wenn du der Sonne Licht empfindest, wenn sie dich wärmt mit hundert tausend Izeds aus dem Himmel umgeben, so strahlt sie Licht aus überall und Glanz, wie Regentropfen strahlt sie Licht und Glanz; mit reichstem Ueberflusse schenkt sie der Erde Licht und Glanz, die Ormuzd rein geschaffen; Ueberfluß gibt sie der reinen Welt; Ueberfluß des Segens gibt sie reinen Körpern; Verschwendung läßt sie von sich aus, die Sonne der Unsterblichkeit, des Glanzes und des Heldenlaufes. Sonne — sobald sie sich aufmacht, wird rein durch sie die Erde, Ormuzds Geschöpf; fließendes Wasser wird rein; durch sie wird rein das Volk der Heiligen, des herrlichkeitverschlungenen Wesens Eigenthum. Wenn die Sonne nicht hervorginge, so würden Dews auf den sieben Erdkeschvars Alles zerrütten; kein Himmels-Ized würde auf Erden sein, kein Geschöpf könnte dauern. Rufe im Gebet zur Sonne — und du wirst alle Dews schmettern; du wirst schlagen Räuber und Gewaltthäter; du wirst schlagen die Verderber dieser Welt der Uebel.

[12]) *Xenoph.* Cyrop. VIII, 3, 11, ff. Vgl. *Herod.* VII, 40.

darf kaum einer Andeutung. Die Stiere, welche ihm zum Opfer vorausgeführt werden, gehören ihm als dem Urheber der organischen Schöpfung, oder, was dasselbe ist, dem Schöpfer des Urstiers. Die folgenden Rosse werden der Sonne geopfert mit Beziehung auf die von ihr ausgehenden Wirkungsweisen des Lichtes. Der erste Wagen ist das Lichtgespann des Ormuzd,[13]) als dessen Lenker er die von ihm geschaffenen acht Lichtkreise[14]) des Himmels umschwingt. Der zweite ist das von uns im Vorigen schon behandelte Gespann des Khorschid. Der dritte stellt das aus dem Urfeuer entspringende, von Ormuzd zur Erde gesandte Feuer und seine Erscheinungen dar, weßwegen auch die Pferde mit Hindeutung auf die röthliche Feuerflamme mit Purpur behangen sind.

Rosse werden hier nur der Sonne geopfert mit Beziehung auf das Opfer, welches der Sonnengott selbst durch seine Lichtwirkungen für die Menschen darbringt. Das Stieropfer aber ist eine Erinnerung an jenes große Opfer, welches Mithras am Weltstier vollzieht. Es steht dieß im Einklang mit jenem oben schon ausgesprochenen Satze, daß auch die Perser die Schöpfung als ein Opfer von Seite der Gottheit betrachteten. Ebenso haben wir dort das Pferd die Herrschaft mit dem Stiere theilen sehen, wie beide hier nebeneinander gestellt sich finden.

Betrachten wir nun noch eines der Denkmäler, auf denen wir das Mithrasopfer, wenn gleich aus späterer Zeit, dargestellt sehen.[15]) Vor einer Höhle, dem Bilde der vergänglichen Welt,[16]) sinkt der Stier, getroffen vom Dolche des Mithras, zusammen; ein Hund schlürft das aus der Wunde quillende Blut, während eine Schlange auf dem Boden daherkriecht; zu beiden Seiten steht ein Genius, der eine mit erhobener, der andere mit gesenkter Fackel; über der Höhle fährt einerseits der Sonnengott mit seinem Gespann empor, andrerseits lenkt die Göttin des Mondes das ihrige hinab.

---

[13]) Vgl. den Wagen des Indra, wie er im Maha Bharata geschildert wird. (Bopp Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, Ges. I.)

[14]) Bei Herodot (VII, 40) sind es acht weiße Rosse, die den Wagen des Zeus (Ormuzd) ziehen.

[15]) *Bouillon*, Musée T. III. pl. 47. Müller, Denkm. Bd. II, Taf. LXXII n. 406.

[16]) S. die Schilderungen des Eubulos von der Mithrashöhle des Zoroaster (*εἰκόνα φέροντος αὐτοῦ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὅν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε*) bei Porphyr. de antr. nymph. p. 253 ff.

Mithras ist der große Vermittler zwischen Ormuzd und Ahriman.[17]) In ihm kehrt die ursprüngliche Reinheit dieses Brüderpaars, bevor Ahriman abgefallen, zugleich aber auch die Einheit des göttlichen Urwesens, aus dem jenes hervorging, wieder. Er heißt in Zendavesta der Ormuzdgeschaffene, weil er zunächst von Ormuzd und durch diesen erst vom Urwesen ausgeht. Diesem Ursprung zu Folge muß auch in ihm die Feuchtigkeit und das Licht verknüpft sich finden, so daß er ebenso Herr des Stieres wie des Pferdes wird. Vermöge seiner Bestimmung bekämpft er von Anfang an bis zum Ende der Dinge die Macht des Ahriman und seiner Dews, damit des Ormuzd und seiner Diener Gesetz verherrlicht werde und Harmonie zurückkehre in die durch die Entzweiung der Brüder gestörte Welt. Ja Ahriman selbst soll durch das Wirken des Mithras am Ende wieder zum Einklang mit Ormuzd und zum Lichtglanze der Reinheit, die er durch seinen Abfall verloren, aus dem Duzakh emporsteigen. In solcher Weise Vermittler tritt daher Mithras überall auf, wo das Gute im Kampfe erscheint mit dem Bösen, in allen Sphären und Verhältnissen der Welt im Großen wie der einzelnen Schöpfungen im Kleinen. Ueberall beschützt er mit nie rastender Wachsamkeit das Gute, es zum Siege führend, und verfolgt mit Schnelligkeit und unüberwindlicher Stärke das Böse, es mit seiner Goldkeule zerschmetternd. Herr der Lebenden und der Todten gibt er letzteren, wenn sie in Demuth sich ihm zugewandt, zum Beschützer Raschnerast, der die Handlungen der Menschen wägt auf der Brücke Tschinevad.[18])

Ein solcher Vermittler nun ist Mithras auch, indem er den Stier zum Opfer bringt. Dieser, alle organischen Wesen, also auch den Menschen der Leiblichkeit und dem animalischen Leben[19]) nach in

---

[17]) *Plutarch.* de Isid. 46: *καὶ προσαπεφαίνετο τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ, τὸν δὲ σκότῳ, μέσον δ' ἀμφοῖν* (Ormuzd und Ahriman) *τὸν Μίθρην εἶναι, διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσιν.* — Jechts Sad. LXXXIX, 10: „Lobpreis dem Schutzwächter Mithra — zum Mittler der Erde geschaffen, sie weit zu machen in Ormuzd's Welt, die seine Macht trägt; der Weite und Fruchtbarkeit gibt der Erde, da Dews sie drücken; der zum Haupt erhoben ist über alles Gute und Alles weiß und Wache hält über die Geschöpfe." Carde 12: „Lobpreis dem Schutzwächter Mithra, den der große Ormuzd zum Mittler auf Albordi geschaffen, zum Heil der zahllosen Feruers auf der Erde."

[18]) Jeschts Sad. LXXXIX, Carde 1 — 39.

[19]) Der thierischen Seele — mit Beziehung auf des Urstiers Seele Goscherun, die nach dessen Tod aus dem linken Arm aufsteigend und in den

sich enthaltend, wird durch den Tod Veranlassung, daß sie einzeln aus ihm zur Erscheinung kommen.[20]) Mit diesen ins Dasein getretenenen Einzelwesen verbinden sich alsdann, von Ormuzd gesandt, himmlische Feruers [21]) oder Geister, und so erhebt sich eine neue Schöpfung, bestimmt gegen Ahriman in die Schranken zu treten und seine Macht, für Ormuzd kämpfend, zu brechen. Darum erhebt auch sterbend der Stier noch sein Haupt, den Sieg verkündigend. Nächste Ursache des Todes aber war das Böse. Ahriman nämlich hatte unter der Gestalt einer Schlange, wie er hier auf dem Bilde dargestellt ist, den Stier verunreinigt. Indem nun Mithras ihn opfert und so jene individuelle Schöpfung entstehen läßt, durch welche unter seinem Schutze, so weit die organische Welt reicht, die hier durch die Höhle angedeutet ist, endlich der Kampf sich für das Gute entscheiden muß, vollzieht er sein Amt der Vermittlung. Insbesondere geschieht dieß in der Sphäre des Menschen, des höchsten Gliedes in jener Schöpfung.

So ist der Tod durch das Böse in die Welt gekommen. Er trifft zuerst den Urstier und pflanzt sich von ihm auf alle einzelnen Geschöpfe, die aus ihm hervorgehen, fort. Durch Mithras Opfer aber ist dieser Tod nur eine Bahn zum reinen unsterblichen Leben. Darum wechselt auch in der organischen Welt fort und fort Leben und Tod, und dieser Wechsel ist auf dem Bilde hier bezeichnet durch die beiden Genien mit den Fackeln und durch die Gespanne der Sonne und des Mondes. Diese Bezeichnungsweise ist zwar hier dem griechisch-römischen Gebrauche entnommen, entspricht aber so ganz der persischen Vorstellung, daß sie mit Rücksicht auf diese auch als persisch erkannt werden muß. So steht der opfernde Mithras, in dem, wie wir oben gesehen, das Licht mit dem Feuchten sich verknüpft, zwischen den Lichtrossen in der Höhe und dem Stier in der Tiefe; er waltet auch, wie es im Zendavesta heißt,

---

Himmel sich erhebend zu Ormuzd spricht: „Ich werde für die Weltgeschöpfe sorgen" (Bundeh. IV.). Zu unterscheiden ist diese Seele aber vom Geiste, Feruer.

[20]) Bundeh. IV. X. XIV. XV.

[21]) Jeschts Sad. XCIII, 1—31. Diese Feuers sind vor der Seele und dem Leib und werden nach beiden fortbestehen. Röth (Geschichte unserer abendl. Philos. pag. 267) findet im Worte selbst (Frawasi, „die Vorwesenden") die Bedeutung der Präexistenz.

zwischen Sonne und Mond,[22]) der den Samen des getödteten Stiers in sich aufnahm.[23]) In Bezug auf die Sonne heißt es insbesondere, daß er dieselbe den Menschen vom Albordi aus sende,[24]) ja es unterliegt keinem Zweifel, daß er in späterer Zeit oft geradezu selbst als Sonnengott aufgefaßt wurde.[25]) So ist Mithras auch Herr der Sonnenrosse, von denen ein Paar, wie wir oben gezeigt, dem Tode sich zuwendet. Er gebietet über die Rosse des Todes und des Lebens ebenso wie über den Stier, mit dem der Tod in die Welt kömmt, aber zugleich eine zu unsterblichem Leben berufene Schöpfung. Er ist in Wahrheit, wie er auch im Zendavesta genannt wird, König der Lebenden und der Todten, und wie er selbst als Vermittler volle Harmonie ist, so ist auch Ziel seines Wirkens die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Leben und Tod, damit am Ende nur Harmonie des Lebens sei. Zu einem ähnlichen Resultat hat uns oben auch das weiße und das schwarze Pferd des Wishnu geführt.

Nur als eine Consequenz des bis hieher verfolgten Ideenkreises müßte es gelten, wenn die einzelnen Pferde, die wir hier kennen gelernt, zuletzt wie die Mannigfaltigkeit der Sphären selbst, an die ihr Wirken geknüpft ist, in einer sie alle beherrschenden Einheit sich abschlössen. Zu dieser Consequenz hat sich auch wirklich die persische Vorstellungsweise fortentwickelt, wenn wir einer späteren Quelle, dem Dio Chrysostomos, der uns von diesem großartigen Zusammenklang eine der interessantesten und lehrreichsten Schilderungen hinterlassen hat, vertrauen dürfen.[26]) Nach Zoroaster (so berichtet der genannte Redner) und den Magiern, die in den Mysterien die

---

[22]) Jeschts Sad. VII: „Ich rufe an Mithra, der fort und fort lebt, Stand hält am Himmel fort und fort zwischen Mond und Sonne."

[23]) Bundeh. XIV. Jeschts S. IX.

[24]) Jeschts S. LXXXIX. Carde. 4.

[25]) Zeugnisse bei griechischen und römischen Schriftstellern. Aber auch schon im Zendavesta ist Mithras, obwohl noch von der Sonne unterschieden, doch mit ihr aufs innigste verknüpft. So heißt es im eben citirten Jescht nach Burnoufs Uebersetzung (S. Röth, Gesch. unf. abendl. Philos. p. 281) also: „Mithra, qui le premier des Izeds célestes, s'élançant au dessus de la montagne dans la région orientale, traîné par des chevaux rapides, lui qui le premier occupe les beaux sommets aux pics dorés." Wenn jedoch Röth (l. c.) in ihm bloß „einen Schutzgeist der Sonne" erkennt (schon Eichhorn hat ihn so aufgefaßt, wogegen Hammer mit Recht protestirte), so möchte ich ihm ebenso wenig beistimmen als denjenigen, welche ihn durchweg für die Sonne halten.

[26]) *Dio Chrysost.* Orat. XXXVI. pag. 92 ff. ed. Reiske Vol. II.

von jenem erhaltenen Lehren verkünden, ist das Weltall ein großes Gespann und der höchste Gott ist dessen Lenker und Führer. Im Verhältniß zu diesem universellen in allen Beziehungen vollkommenen Gespann ist das der Sonne jünger und untergeordnet, von den Menschen nur darum mehr beachtet und gepriesen, weil es der sinnlichen Anschauung näher gerückt ist. Zahllos sind die einzelnen Gespanne, die in jenem großen, die mannigfaltigsten Kreise im Kleinen durchlaufend, sich bewegen; seine eigene Bewegung aber wird von vier Pferden, die zu einem wunderbaren Wettlauf verbunden sind, vollzogen. Von diesen vieren ist das erste von unendlicher Schönheit und Schnelligkeit, beflügelt, weißschimmernd, strahlend im reinsten Glanze; gleich dem trefflichsten Roß auf der Rennbahn hat es den weitesten Umkreis zu machen, und gleichwie auch den indischen Rossen oft besondere Zeichen aufgedrückt sind, so leuchten an jenem als solche Sonne und Mond hervor; ja die ganze Sternenwelt funkelt an seinem Leibe, selbstständig sich bewegend und doch der Bewegung von jenem folgend. Das zweite, ihm zunächst verbunden, ist viel geringer an Stärke und Schnelligkeit, doch leicht zu zügeln und sanft; seiner eigenen Farbe nach ist es schwarz, doch erscheint es hell immer auf der Seite, die es im Umlauf der Sonne zuwendet. Das dritte ist langsamer noch als das vorige, und als ein Abbild von ihm gilt unter den Menschen der Pegasus.[27]) Das vierte, das seltsamste von allen, ist starr und unbeweglich, beißend in einen diamantnen Zaum; an seine Seiten lehnen die beiden vorhergehenden sich gleichmäßig an, es mächtig drängend und stoßend, das äußerste aber, das erste, umkreist dasselbe in freiem Laufe, wie auf der Rennbahn das äußerste sich in weitem Bogen um das Ziel schwingt. Dieses Viergespann nun stellt das Universum dar; das erste Pferd ist der Lichthimmel mit Sonne, Mond und den Gestirnen, das zweite ist die Luft, das dritte das Wasser, das vierte, das bei aller Bewegung bewegungslose, die Erde.[28]) Das

---

[27]) Unter den jüngst ans Licht gezogenen assyrischen Sculpturen erwähnt Layard (Niniveh and its Remains, p. 443) auch ein „winged horse — Pegasus of the Greeks."

[28]) Bei Dio Chrys. heißt dieses Pferd ἐπώνυμος Ἑστίας (während das erste dem Zeus, das zweite der Hera, das dritte dem Poseidon zugewiesen wird). Bemerkenswerth ist diese Stelle in Beziehung auf die zoroastrische Lehre von den kosmischen Bewegungen. Das Roß der Erde (στερεός τε καὶ ἀκίνητος) wird das der Hestia genannt, weil die Erde als feststehender Mittelpunkt, als Weltheerd, gefaßt wurde, um den der Sternenhimmel

erste, das weiße, strahlt in seinem Laufe Leben aus und Heil; mit der geringeren Kraft des zweiten, des schwarzen, beginnt die Vergänglichkeit, das Leid und der Tod, sich fortpflanzend bis zum letzten: doch die Disharmonie, die hieraus zu entspringen scheint, ist keine wirkliche, sie wird nur von den Menschen, welche das große Getriebe des Ganzen nicht begreifen, so aufgefaßt, denn ewig ist und durch ursprüngliche Gesetze die Harmonie und Leben schaffende Kraft des weißen Pferdes siegreich. Wie aber die zahllosen kleineren Gespanne durch die einzelnen Sphären des Alls zuletzt in diesen vier Pferden aufgehen, so sehen wir auch diese wieder selbst zuletzt in einem universellen, ewig schönen und sieggeschmückten Rosse, das vom höchsten Geiste, dem Urgrund alles Seienden, gelenkt wird, sich auflösen.[29])

Dio Chrysostomos verweist in dieser Schilderung auf Mysterien, und es unterliegt wohl kaum einem Zweifel, daß er darunter, eben weil er eine nähere Beziehung für unnöthig hält, die des Mithras verstanden wissen will. So begegnet uns bedeutungsvoll das große Schöpfungspferd Wishnus, zu dem in Wahrheit das eben geschilderte Weltroß nur eine nach persischer Auffassungsweise modificirte Parallele bildet, gerade im Kreise desjenigen Gottes wieder, in dem wir ebenso wie in Wishnu nicht bloß einen Vollzieher des großen Weltopfers, sondern zugleich einen Vermittler, durch den der ursprüngliche Einklang des Universums wiederhergestellt werden soll, kennen gelernt haben.

---

sich umschwingt (S. über dieselbe Vorstellung bei den Platonikern Böckh, Untersuchungen über das kosmische System des Plato). Mit Rücksicht auf diese Hestia tragen auch in der oben aus Xenoph. (Cyr. VIII, 3, 11 ff.) citirten Stelle die den dritten Wagen begleitenden Männer Feuer auf einem Heerde. An das Centralfeuer (Ἑστία) nach dem kosmischen System des Philolaos kann hier nicht gedacht werden.

[29]) Bemerkenswerth die Vergleichung pag. 97: „οἷον εἴ τις θαυματοποιός, ἐκ κηροῦ πλάσας ἵππους ἔπειτα ἀφαιρῶν καὶ περιξύων ἀφ' ἑκάστου; προστιθεὶς ἄλλοτε ἄλλῳ, τέλος δὲ ἅπαντας εἰς ἕνα τῶν τεσσάρων ἀναλώσας, μίαν μορφὴν ἐξ ἁπάσης τῆς ὕλης ἐργάζοιτο.

Zusatz.

Das Todtenpferd in der Apokalypse.

Es mag nicht ungeeignet sein, bevor wir zu einem neuen Punkt unserer Darstellung übergehen, noch einen Blick auf jene vier Pferde zu werfen, die wir im sechsten Kapitel der Apokalypse erwähnt finden.[1]) Das erste, das dort erscheint, ist weiß, und der auf ihm sitzt hält einen Bogen; zugleich ist ihm ein Siegeskranz gegeben, denn er kömmt siegreich und um zu siegen. Das zweite ist feurig, und der auf ihm sitzt führt ein großes Schwerdt, denn ihm ist gegeben, den Frieden wegzunehmen von der Erde und zu bewirken, daß die Menschen einander tödten. Das dritte ist schwarz, und der auf ihm sitzt hält eine Wage; zugleich ruft eine Stimme aus der Mitte der Thiere, welche den Thron des Höchsten umgeben: Ein Maß täglichen Waizens um einen Denar, und drei Maße täglicher Gerste um einen Denar; doch den Oelbaum und den Weinstock sollst du nicht verletzen. Das vierte ist blaß, und der auf ihm sitzt ist der Tod; zugleich folgt ihm Hades, und ihnen ist die Macht gegeben, auf dem vierten Theil der Erde durch wildzerfleischende Waffe, durch Hunger, Tod und wilde Thiere die Menschen zu vertilgen.

Symbole sind wie Worte ein Gegebenes, und der Schriftsteller muß, um in dem Kreise, für den er schreibt, verstanden zu werden, sich ihrer in dem Sinne, der dort an sie geknüpft wird, sich bedienen. Dieses Gegebene aber ist zugleich ein Allgemeines und beschränkt nicht den Geist in der freien Gestaltung des Besonderen, zu dem er jenes verwendet. Somit muß auch dem vorliegenden Pferdsymbol, ohne daß irgendwie der darzustellenden Idee Schranken gesetzt würden, eine von dieser unabhängige Bedeutung, wie dem Worte, in so fern es außer dem Verband der Rede gefaßt wird, zuerkannt werden.

Dieses Allgemeine und Gegebene aber ist nicht zugleich ein Festbestimmtes in der Weise, daß es keinerlei Veränderung erlitte; vielmehr finden wir es nach den verschiedenen Culturverhältnissen von Ort und Zeit verschieden modificirt. Wie daher in der Sprachform der Bibel ein orientalisches Element mit einem

falsch!

griechischen sich verschmolzen zeigt, so sind wir auch hier genöthigt, einerseits unseren Blick hinüber nach dem Orient, insbesondere nach Persien [2]) zu richten, andrerseits den griechischen oder vielmehr griechisch-römischen Vorstellungen, in denen dasselbe Symbol wiederkehrt, [3]) Rechnung zu tragen.

Die vier Pferde stellen von diesem Standpunkt aus zwei zu einem gemeinsamen Wirken verknüpfte Gegensätze dar. Es sind dieß die Gegensätze von Licht und Finsterniß, von Leben und Tod, von Geist und Materie, vom Guten und vom Bösen. Dem ersteren Gegensatze gehört das weiße Pferd an und das feurige, dem zweiten das schwarze und das blasse. [4])

Sie erscheinen ferner nicht zugleich sondern nacheinander, je nachdem von dem siebenfach versiegelten Buche, welches am himmlischen Thron das Lamm aus den Händen des Allerhöchsten empfängt, ein Siegel gelöst wird. Auch wird das Erscheinen eines jeden durch eines der vier Thiere, die den Thron umgeben, angekündigt. Ihre Bedeutung ist daher an den Inhalt dieses Buches [5]) geknüpft und ihr Wirken soll nicht in Einem Zeitpunkt noch an Einem Orte, sondern in vier bis zum Abschlusse immer sich wiederholenden Zeitfolgen und im Fortschritt über den ganzen Schauplatz der Erde [6]) vollzogen werden. Diese Zeitfolgen stellen sich zugleich in Beziehung auf jenes Buch als vier Prüfungs- und Entwicklungsperioden dar, und die Aufschlüsse der vier Siegel bilden mit den drei folgenden, nach vorausgegangenem Exordium, gleichsam den Hauptsatz zur ganzen den Kampf und den endlichen Sieg des Christenthums darstellenden Schrift.

Das weiße, das mit der Lösung des ersten Siegels erscheint, bringt das Licht der Wahrheit in die Welt und die Kraft, über die Finsterniß, die bisher die Augen der Menschen umhüllt, zu siegen. [7]) Wie der Morgen aus der Nacht, so bricht die neue Lehre aus dem Dunkel Jahrtausende lang fortgenährten Irrthums. Und wie die Sonne mit ihrer Pracht aufsteigt über die Erde und vom Himmel die Fülle des Segens in alle Sphären der Menschen hereinstrahlt, so steigt mit dem Glanze der Göttlichkeit das Christenthum empor über das Heidenthum und sendet vom Thron des Himmels herab das Heil, das die Menschheit in diesem vergebens gesucht.

Das zweite Pferd, das feurige, [8]) führt den Menschen, der

dem aufgehenden Lichte sich zugewandt und mit seiner Kraft sich gerüstet, zum Kampfe mit den Feinden des Lichtes und der Macht der Finsterniß. „Ich bin nicht gekommen, den Frieden in die Welt zu bringen, sondern das Schwerdt." [9]) Schon der Bogen, der dem Führer des ersten Pferdes zugleich mit dem Siegeskranze gegeben war, deutete hin auf den Kampf, der mit dem Sieg das Ziel erst erringen soll. Mit dem Strahl der Liebe zieht die neue Lehre ein in die Herzen, aber mit dem Stachel des Hasses strebt der Irrthum sie zu verdrängen. Wo immer die Wahrheit ihren Fuß hinsetzt, stellt sich die Lüge ihr zur Seite, und wo jene ihre Leuchte entzündet, entfaltet diese die Nachtgebilde ihrer Schatten. [10]) Da ist bald der Schauplatz nicht mehr der enge Raum des Herzens; er wird hinausgerückt in die weiteren Kreise des Lebens, in den Verband der Familien, der Staaten, der Völker. [11]) Im wachsenden, immer mächtiger sich entzündenden Kampfe muß endlich die Liebe, um das Werk der Wahrheit, das sie aufgebaut, zu retten, gegen den Fluch, der es fort und fort in den Strudel seiner Lüge zu ziehen sucht, selbst mit dem Schwerdte sich rüsten: sie muß, um des Lebens höchste Krone zu erringen, das Leben selbst zum Opfer bringen. [12])

Das dritte Pferd ist schwarz; es wandelt selbst in der Sphäre der Finsterniß. [13]) Weh dem, der dem Licht sein Auge, der Lehre des Lebens sein Herz verschließt, der dem Zug des Geistes zu dem Gotte, der nur im Geiste und in der Wahrheit geschaut wird, widerstrebend in die Materie und ihren Trug sich versenkt; ihm ist der Quell des Heils verschlossen, in seine Seele sinkt die Nacht und endloser Jammer ist sein Loos. Er streckt die Arme aus nach der Freiheit und ihn umarmt die Knechtschaft; er hebt sich im Wahn seiner Traumgebilde auf den Thron der Weisheit und er sinkt mit dem Thron hinab in den Strudel des Zweifels. Er umringt sich mit dem Glanz der Ehre, der Reichthümer, der Gewalten: ein Blitzstrahl zuckt darnieder und er sieht sich in den Staub gezogen, entblößt, verlassen. Vergebens wirft er sich hinaus in den Strom der Freuden: über seinem Haupte schlägt der Sturm der Sorgen zusammen. Und gelingt es ihm auch, die Zauberwelt aller Genüsse sich zu eröffnen: mitten im Genusse umfängt ihn der kalte Arm der Entbehrung und ringt sein Haupt hinab zur Verzweiflung. Doch wie der Schatten im Gemälde nur da ist, um das Licht zu

heben, und wie im Strom der Töne die Disharmonie nur, um auf Harmonie hinzuweisen, so zieht in des Menschen Brust der Schmerz nur ein, um die reine Freude ihm zu entlocken, und in sein Leben der Jammer nur, um es auf den Weg des Heils zu lenken. Und wie die Pflanze, deren Keim in den Grund der Erde versenkt wird, in der Tiefe nicht ruht, sondern umgewandt den Boden durchbricht und zum mächtigen Baume sich entfaltend ihre Arme emporstreckt zum Lichte: so ist dem Menschen, der mit dem Leibe in der Materie wurzelt, nicht Rast noch Ruhe gegönnt, bis er der leiblichen Hülle sich entwindet, ein geistiges Dasein sich erschließt, und mit allen Schwingen dieses Daseins zum Urquell alles Geistigen sich emporhebt.

Das vierte Pferd ist blaß; es kömmt mit dem Tode, und seine Farbe weist hin auf den leeren Schein und die Nichtigkeit aller Werke der Finsterniß.[14]) Hades, der dem Tode folgt, verhält sich zu diesem nicht anders als die Wirkungsweise zum Wesen: die Art und Weise nämlich, wie der Tod hier wirkend auftritt, ist keine heilbringende und beglückende, sondern eine leidschaffende und verderbliche.[15]) Im Angesicht der Schrecken des Todes soll der Mensch, dem kein anderes Leid die Augen zu öffnen vermocht, das Elend schauen, dem er sich entgegenwirft. Wohl ihm, wenn diese letzte Mahnung, bevor ihn der Abgrund hinabzieht, wirksam an sein Herz schlägt.[16]) Da tritt die Leidenschaft in wahrer Gestalt vor seine Seele, und er sieht, wie sie wildempört in die eigene Flamme sich stürzt und sich verzehrt. Er blickt hin auf die Fülle und die Herrlichkeit der irdischen Besitzthümer und sieht auf ihrer Höhe das Schreckenbild des Hungers mit den hinwürgenden Qualen, die es dienend umgeben.[17]) Vor ihm zieht der Strom des irdischen Lebens, dem er all sein Glück vertraut, dahin, und statt zum Meer der Ewigkeit zu fließen, rollt er in tausendfachen Windungen hinab in den Schlund der Nichtigkeit.[18]) Endlich sieht er auf dem großen Schauplatz der Sinnlichkeit, der in seiner ganzen Wildheit und Roheit vor ihm sich entfaltet, die Massen, denen er selbst sich beigesellt, von thierischer Gier fortgerissen; er sieht, wie die Bethörten, statt zur Aehnlichkeit mit ihrem Schöpfer sich zu erheben, in die Thierheit selbst versinken, wie sie zuletzt in wildem Aufruhr der Triebe, deren Sklaven sie geworden sind, sich selbst verzehren.[19])

Wir haben oben bemerkt, daß die vier Pferde zu einem ge-

meinsamen Wirken verknüpft seien, und das Ziel dieses Wirkens kann nur der Sieg des ersten Gegensatzes sein, den das weiße Pferd eröffnet. Consequent kehrt darum auch am Schlusse dasselbe Pferd, in dem nun die Einheit jenes Wirkens [20]) sich besiegelt, wieder, und der auf ihm sitzt ist König der Könige, der Herr der Herren, der ewig Treue und Wahre, dessen Name das Wort Gottes ist, und er kömmt begleitet von himmlischen Schaaren ebenfalls auf weißen Pferden, um nach Vertilgung alles Bösen und nach Vollziehung des Gerichtes diejenigen, deren Name im Buche des Lebens steht, zur neuen Himmelswohnung, die nicht mehr von Sonne und Mond, sondern vom Glanze Gottes erleuchtet wird, hinüberzuführen. [21])

Anmerkungen.

[1]) Apocalyps. VI, 1—9. Bei den verschiedenen Erklärungen, die in alter und neuer Zeit über diese Stelle (sowie über die Apocal. überhaupt) gegeben worden sind, mag es auch einem Laien nicht verargt werden, Resultate, die er auf seinem Wege gefunden, mitzutheilen. Wäre doch das Licht nimmer Licht, wenn es ein Auge gäbe, das nicht zum Schauen im Lichte bestimmt wäre, und das höchste Wissen nicht mehr das höchste, wenn ein Zweig der Wissenschaft wäre, den es ausschlösse.

[2]) Wenn auch angenommen werden kann, daß Johannes zunächst alttestamentl. Stellen wie Sacharja 1, 7—17. 6, 1—8 vor Augen gehabt habe, so darf doch die Erklärung, weil das Pferdsymbol überhaupt den Hebräern nicht ursprünglich angehört, davon nicht ausgehen. In Betreff des Ausländischen vergl. auch 2 Könige 23, 11, wo Josia, um den reinen Cult wieder herzustellen, die Rosse, welche die Könige Juda am Eingang des Tempels der Sonne geweiht hatten, abschafft und die Wagen der Sonne im Feuer verbrennt.

[3]) S. d. Folgde.

[4]) Vgl. oben p. 15 u. 16.

[5]) Faßt man das Verhältniß dieses Kapitels zum Ganzen ins Auge, so kann dieses Buch nur die Rathschlüsse Gottes in Beziehung auf die durch Christus verkündete Lehre enthalten — Unheil den Feinden dieser Lehre, Heil den Freunden und Sieg der Lehre selbst. Hiemit stimmt überein, daß das Lamm (Christus) die Siegel löst. Wären darin bloß Gerichte und Schrecknisse enthalten, so wäre das erste Pferd bedeutungslos. Die Beziehung des Inhalts auf das Ganze der Offenbarung hindert nicht das βιβλιδάριον cap. X, 2 ff., das sich zu jenem wie das Besondere zum Allgemeinen verhält.

[6]) Darauf deutet die Ankündigung durch die vier Thiere. Diese sind Symbole alles Lebenden (vgl. Hengstenberg Offenb. d. h. Joh. Bd. I. p. 278 ff.) in der sichtbaren Schöpfung und heißen darum im eigentlichen Sinne ζῶα. Sie umgeben den Thron des Höchsten, weil er thront über allem Lebenden, das geschaffen ist, und dieß in ihm seinen Ursprung hat. Ihre Vierzahl bezieht sich auf die vier Seiten der Welt; vgl. cap. VII, 1. XXI, 13. Matth. 24, 31. In ihrer Beflügelung (Symbol der Schwungkraft überhaupt, insbesondere der psychischen; vgl. die beflügelten Wesen in den Ausgrabungen von Ninive, *Layard*, Niniveh and its Remains) und in ihren vielen Augen (Symbol des Lichtes und der Erkenntniß im Lichte, unter mannigfaltigen

Modificationen und Beziehungen durch das ganze Alterthum wiederkehrend; vgl. insbesondere auch d. vieläugigen Osiris bei *Plutarch.* de Isid c. 10 und die Hieroglyphe dieses Gottes darstellend ein Auge mit einem Thron oder einem Scepter, *Champollion*, Gr. égypt. p. 110. 198) offenbart sich der Zug, der alles Lebende durch die ganze Schöpfung zum Urquell alles Lebens, zum Schöpfer, emporzieht.

[7]) Vgl. die weißen Pferde, die wir oben bei den Indern und Persern kennen gelernt, insbesondere p. 9. 12, 21. Weiß ist zunächst Symbol des Lichtes, dann des Lebens, des Geistes und des mannigfaltigen aus diesen dreien entspringenden Heiles. Es ist anzunehmen, daß das lichtglänzende Weiß hier auch dem Reiter, seinem Gewand und seinen Attributen (dasselbe gilt von den folgenden Pferden und Reitern) zukomme. Den στέφανος, welcher diesem Reiter gegeben ist, als Königskrone (so Züllig, Hengstenberg) zu deuten, ist unstatthaft. Vor Allem ist hier wie bei dem Bogen ins Auge zu fassen, daß die Schrift, zunächst für kleinasiatische Christen geschrieben, auch zunächst den Bildungsverhältnissen, wie sie bei diesen vorauszusetzen waren, angepaßt sein mußte. Nun aber konnte ein Grieche oder überhaupt ein griechisch gebildeter Leser unter στέφανος (insbesondere da noch beigefügt ist: νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ) unmöglich etwas anderes als einen Siegeskranz oder eine Siegesbinde verstehen. Hengstenbergs Bedenken (Bd. I. p. 331) „von einer Siegeskrone könne hier schon deßwegen nicht die Rede sein, da er sie erhalte, ehe er zum Kampfe ausziehe," erledigt sich durch die Betrachtung, daß dem Reiter in der gegenwärtigen Erscheinung der Sieg wesentlich zukömmt („Sieg und nichts als Sieg," sagt H. selbst), abgesehen davon, daß eine solche Prolepsis auch sonst nichts Auffallendes enthält. So erzählt Plutarch im Leben Timoleons (8), daß, als dieser in den Tempel zu Delphi eintrat, eine Siegesbinde von der Decke herabfiel und so um sein Haupt sich schlang, gleichsam als Vorbedeutung des erst zu erringenden aber gewissen Sieges. Für die Siegesbinde könnte sprechen, daß die Binde ein bleibendes Zeichen war, während der gewöhnliche Kranz nur dem Augenblick diente, daß bei den zu Olympia errichteten Statuen der Olympioniken immer nur die Binde, nie der Kranz erwähnt wird, daß die Binden auch in den Mysterien eine sehr wichtige Rolle spielten, daß sie überdieß später selbst mit Kränzen und Bildern der Siegesgöttin durchwirkt waren, endlich, daß geradezu Stellen vorkommen (wie Diod. 12, 9, wo es von Milo heißt, er habe 6 früher zu Olympia erhaltene στεφάνους in der Schlacht zugleich getragen), wo στέφανος nicht anders als von der Binde verstanden werden kann. Für den Siegeskranz hingegen spricht bestimmt, einmal daß στέφανος in der Regel einen solchen bezeichnete (in den Agonen bestimmt von der schon früher gebräuchlichen ταινία unterschieden; vgl. Böttiger in Gerhards Denkm. und Forschg. 1853, n. 49), dann daß er hier ohne Zweifel ebenso wie cap. XIV, 14 als golden zu fassen ist (goldene Kränze wurden bekanntlich nicht bloß ausgezeichneten Siegern in den Agonen, sondern auch in anderen Fällen, z. B. siegreichen Feldherren zuerkannt), daß dem Sieger, während er oft mehrere Binden erhielt, immer nur Ein Kranz zu Theil wurde, endlich, daß der Reiter hier den στέφανος, wie aus dem Zusammenhang und dem Text (καὶ ἐδόθη αὐτῷ στέφανος) sich ergibt, nur während der Dauer seines Wirkens tragen soll. Auch der στέφανος, den Christus trägt, Evang. Joh. XIX, 2. Matth. XXVII, 29, ist im Grunde nur ein Kranz (πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν) und erhält dort nur durch den Zusammenhang eine besondere Beziehung auf den βασιλεύς. — In Betreff des Bogens könnte zunächst in den jüngst aus den Ruinen von Ninive bekannt gewordenen Götterbildern mit dem Bogen (S. *Layard*, Niniveh and its R.) ein Anknüpfungspunkt gefunden werden. Ohne Zweifel aber muß auch hier von demselben Gesichtspunkt wie bei dem στέφανος ausgegangen werden. Da nun konnten die kleinasiatischen Christen, welche der Verfasser zunächst im Auge hatte, kaum an

einen anderen Bogen denken, als an den des Ἀπόλλων καλλινίκος, bei dem sie ihn stets so zu sehen gewohnt waren. Oder sollte der Gedanke an das Symbol eines griechischen Gottes hier unzuläſſig sein, während beim vierten Reiter geradezu statt des Symbols Hades erwähnt wird? Bekannt ist, welche ausgedehnte Verehrung zu dieser Zeit Apollo als Lichtgott durch das ganze römische Reich genoß. Trefflich stimmt aber auch die Bedeutung jenes Bogens zur Aufgabe, welche dem hier erscheinenden Reiter gegeben ist. Vgl. hierüber Th. 11. Ein Kallinikos, Disharmonie bewältigend, Harmonie schaffend, wie Apollo, ist auch dieser Reiter, nur kömmt er mit der Weihe und der Kraft des Christenthums, während die Idee von jenem im Heidenthum wurzelt. — Im Reiter selbst erkennen wir am geeignetsten den Repräsentanten des Lichtes, das durch die neue Lehre in die Welt gesandt wird, mit der doppelt wirkenden Kraft, die ihm gegeben ist. Ihn geradezu für Christus zu erklären mit Beziehung auf cap. XIX, 11 (Hengstenb. p. 329) dürfte aus dem Grunde minder angehen, weil Christus (das Lamm) hier das betreffende Siegel löst und diese Siegel überhaupt gleichsam nur ein Schema bilden zur besonderen Entwicklung, an deren Schluß erst Christus auf dem weißen Pferd erscheint. — Verschiedene andere Erklärungen hat kurz und passend De Wette (kurze Erkl. d. Off. Joh.) zusammengestellt; er selbst aber sagt abweichend p. 78: „Die apokalyptische Entwicklung beginnt hier mit weltlichen Siegen und endigt dort (nämlich cap. XIX) mit dem geistlichen Siege Christi, und einem wie viel herrlicheren! Dieser Krieger zieht aus um des eitlen Siegesruhmes willen: Christus siegt, um über alle Völker zu herrschen."

[8]) Dieses Pferd verhält sich zu dem vorigen, wie das Feuer zum Lichte. Vgl. oben p. 16 die purpurbedeckten Pferde, denen Männer mit Feuer auf einem Heerde folgen; unten p. 135 den ἵππος πυῤῥόεις. Das Licht der neuen Lehre wird hier auf dem Schauplatz der materiellen zwischen Irrthum und Wahrheit umhergeworfenen Welt zum Feuer — zur zerstörenden, aber durch die Zerstörung heilschaffenden Kraft. Die Bedeutung des sonst vielbezüglichen Schwerdtes ist durch die dem Reiter gegebene Macht näher bezeichnet. Besonderer Nachdruck ist hier auf ἀλλήλους zu legen: nicht bloß Feinde des Lichtes sollen wegen ihrer Verfolgung, sondern auch Freunde um des Zeugnisses willen (vgl. cap. VI, 9) geschlachtet werden. Der Reiter kann weder Christus noch der Teufel sein, wie einige Erklärer angenommen: aber auch die Beziehung auf die Nichtgläubigen allein oder auf die Gläubigen dürfte sich nicht rechtfertigen lassen.

[9]) Matth. 20, 10. 34.

[10]) Vgl. cap. XIII, insbesondere 11 ff., XVII. XVI, 13 ff.

[11]) Vgl. cap. XIII, 7. XVII, 15. Matth. 24, 6 ff. und 10, 34 ff.

[12]) Christus selbst wird geschlachtet (vgl. cap. V, 9: ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους) und kömmt am Ende wieder mit dem doppelschneidigen Schwerdt cap. XIX, 15: καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία δίστομος, ὀξεῖα, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη. Obwohl dieses Schwerdt aus dem Munde kömmt, so heißt es doch v. 21: καὶ οἱ λοιποὶ ἀπεκθάνθησαν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου; und cap. XIII, 10: εἴ τις ἐν μαχαίρᾳ ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρᾳ ἀποκτανθῆναι· ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων. Vgl. cap. XVII, 14. VI, 9. XVII, 6. XVIII, 24.

[13]) Dieses Pferd bildet den Gegensatz zum ersten, wie das vierte zum zweiten. Wie dort die weiße Farbe dem Licht, so entspricht hier die schwarze der Finsterniß. Ebenso sind die Richtungen des Wirkens sich entgegengesetzt: dort ist Sieg und Heil durch das Licht, hier Erniedrigung und Jammer durch die Finsterniß. „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen; und das Licht schimmert' in der Finsterniß und die Fin-

sterniß hat es nicht begriffen" (Ev. Joh. 1, 4—6). „Ich bin gekommen in die Welt ein Licht, auf daß, wer an mich glaubt, nicht in Finsterniß wandle" (Ev. Joh. 12, 46). Diesem Verhältniß entspricht auch die Wage, die der schwarze Reiter in der Hand hält. Die Bedeutung dieses Attributs ist durch den Beisatz v. 6 näher bezeichnet. Gerade hieraus aber ergibt sich, daß die Wage nicht, wie einige Ausleger angenommen, auf das Zuwägen der Lebensmittel bezogen werden könne. Einmal steht diesem Wägen der χοῖνιξ entgegen, und dann widersprechen ihm geradezu die Schlußworte: „καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσῃς." Die Preise der Lebensmittel, wie sie hier angegeben sind, deuten auf einen Zustand hin, der weder behaglichen Genuß gestattet noch zum Hunger zwingt, auf einen Zustand der angusta pauperies, die im Schweiße des Angesichtes (unrichtig daher auch die Deutung mehrerer Ausl. auf Hungersnoth), was nöthig ist, sich erwerben muß. Oel und Wein aber galten nächst dem Getreide nicht bloß als Hauptprodukte (in Italien und den griechischen Ländern wie in Paläſtina; vgl. 5 Mos. 28, 38 ff. „Du wirst viel Samen ausführen auf das Feld und wenig einsammeln, denn die Heuschrecken werden es abfressen; Weinberge wirst du pflanzen und bauen, aber keinen Wein trinken noch lesen, denn die Würmer werden es verzehren; Oelbäume wirst du haben in allen deinen Grenzen, aber du wirst nicht salben mit Oel, denn dein Oelbaum wird ausgerissen werden"), sondern zugleich als Hauptquellen einer höheren dem Dienst des Bodens entfesselnden Cultur. Nullam sacra vite prius severis arborem, ruft Horaz (Carm. 1, 18), der überall jene Cultur im Auge hat, seinem Freunde zu und tadelt zugleich bitter (Carm. 11, 15) die schrankenlose der wahren Cultur widerstrebende Ueppigkeit seiner Zeit, wo „violaria et myrtus et omnis copia narium spargent olivetis odorem Fertilibus domino priori." Man vergl. die ganze Reihe der hieher bezüglichen Vorstellungen im Cult der Athene und des Dionysos. Fassen wir nun dieses Verhältniß ins Auge, so kann der Sinn des oben angeführten Beisatzes kein anderer sein als der, daß der zur Finsterniß der Materie abgefallene und in ihr beharrende Mensch einerseits mit der Geißel der Entbehrung geschlagen werde, andrerseits zugleich Hilfsquellen sich erschlossen sehe, durch die er zu geistigem Aufschwung befähigt jenem Loose sich entwinden könne. Nicht um elend zu sein, wird der Mensch ins Elend versenkt, sondern daß es ihm ein Stachel werde, auf die Bahn des Lichtes und der Wahrheit umzulenken; und nicht verlassen von göttlicher Liebe zieht er ein in die Finsterniß, sondern fort und fort erschließt sie ihm Pfade des Aufschwungs und der Errettung. — Von diesem Gesichtspunkt müssen wir nun auch die Wage in der Hand des Reiters betrachten. Wir kennen die Wage als uraltes Symbol der Ausgleichung durch die ewigen Bestimmungen des Gesetzes in der Sphäre der Natur wie in der des Geistes. Diesem Grundbegriff entsprechend finden wir sie bei den Aegyptern (vgl. die Scene im Amenthi, Lepsius Todtenbuch L, cap. 125) ebenso bei den Griechen und Römern (Themis, Tyche) und selbst bei den Hebräern (Hiob 31, 6: „So wäge man mich auf rechter Wage und Gott wird erfahren meine Frömmigkeit"). Ihre Bedeutung kann demnach im vorliegenden Fall nur die sein, daß nach dem ewigen Willen Gottes, welches Heil auch immer die Finsterniß sich zu erzeugen wähne, dieses dennoch gegenüber dem wahren Heil fort und fort als Verderben sich erweise. Dadurch wird der Mensch, der jener sich zugewandt, in eine beständige Zucht der Entbehrung versetzt und von Leid zu Leid getrieben, bis er dem Ruf der Entfesselung folgt. Bedeutungsvoll werden darum auch die betreffenden Worte (v. 6) durch eine Stimme aus der Mitte der Thiere, welche den Thron Gottes umgeben, verkündet: Das Wesen alles Lebenden ist es, welches die an die Wage geknüpfte Wirkung fordert.

14) Dieses Pferd steht gegenüber dem zweiten und verhält sich zum dritten, wie jenes zum ersten. Wie das feurige zerstörend Heil schafft, bewirkt das blasse hier Verderben schaffend Zerstörung. Vgl. in Beziehung auf die

Farbe ἀχλὺς χλωρή Hes. Scut. 265; χλωρὸς ὑπαὶ δείους Il. X, 376; pallida Mors; luridus Orcus.

[15]) So ist Thanatos hier mit Hades im Grunde nur Eine Person und es vertritt letzterer (vgl. *Ewald* Comment. in Apoc. p. 153: eique signi loco comitem adjungit Orcum) die Stelle des bei den andern Reitern vorkommenden Attributs. Daher auch die gewöhnliche Verbindung beider in dieser Schrift cap. I., ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου; cap. XX, 13: καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἔδωκαν τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς). Daher ferner in dem Beisatz v. 8 die besondere Erwähnung des gemeinen θάνατος, der hier jenem Thanatos=Hades nur als Werkzeug dient. Mit Unrecht erkennen darum auch einige Ausleger in diesem besonderen θάνατος die Pest, wozu weder das Wort berechtigt noch der Zusammenhang zwingt. Daß aber Hades hier in der obenbezeichneten Wirkungsweise (Qual des Todes geknüpft an den Wandel und das Beharren in der Finsterniß) genommen werden müsse, ergibt sich nicht bloß aus den Stellen, wo er in dieser Schrift vorkömmt, sondern aus dem neutestamentlichen Sprachgebrauch überhaupt. Mit Recht verwirft daher Hengstenberg (p. 329) die Erklärung Bengels, nach welcher Hades hier mit dem hebräischen Scheol übereinkäme. Minder passend ist auch die gewöhnliche Uebersetzung „Hölle", da Hades, obwohl in der nachhomerischen Zeit gewöhnlich den Ort bezeichnend, doch durch das ganze Griechenthum hindurch zugleich als Person sich nachweisen läßt. Wie selbst Thanatos hier bald die Person, bald den Ort (XX, 14: οὗτος ἐστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος, ἡ λίμνη τοῦ πυρός) bezeichnet, so konnte vom Verfasser auch Hades in dieser doppelten Beziehung genommen werden. Auch bei den Griechen spielt Hades in der späteren Zeit neben Pluto, Dionysos, Serapis eine durchaus finstere Rolle, sein Erscheinen aus der Oberwelt aber, sowie seine Verbindung mit dem Pferd ist (s. d. Flgde.) unzweifelhaft. Wir können darum auch, besonders mit Rücksicht auf das obige Verhältniß zwischen Thanatos und Hades, die Ansicht Welckers nicht theilen, wenn er (Denkm. 11, p. 236) sagt: „Denn in der That ist im griechischen Alterthum auch nicht die geringste Spur von einem Pferd des Todes oder das den Sterbenden abholt. Die Stelle der Apokalypse — die für die Griechen nichts beweisen könnte, entscheidet vielmehr gegen den reitenden Tod als eine griechische Vorstellung dadurch, daß mit ihr in der Vision, wie um ihr doppelten Nachdruck zu geben, der griechische Hades verbunden ist. Ob nach Kleinasien das Bild von Kelten gebracht worden oder woher sonst es dem heiligen Dichter bekannt geworden sein könne, steht dahin."

[16]) Vgl. die Leiden geknüpft an die sieben Posaunenschälle cap. VIII—XII; die Mahnungen, Drohungen, Verheißungen XIV; die gesteigerte Noth durch die sieben Zornschalen und das trotzige Widerstreben der Ungläubigen XV—XVII; den hierauf folgenden Untergang Babels — der in Finsterniß beharrenden, alle Frevel des Unchristenthums auf das höchste Maß steigernden Roma XVIII.

[17]) Vgl. insbesondere die Schilderungen cap. XVIII.

[18]) Selbst der gemeine θάνατος, der dem Frommen durch Christus nur eine Entfesselung zum wahren Leben ist, wird, wie er mit der Sünde in die Welt gekommen, dem ungläubigen Sünder zur strafenden Qual. So ist er wie λιμός und ῥομφαία hier Werkzeug des Thanatos=Hades, der zuletzt, während im neuen Jerusalem kein Tod mehr herrscht (XXI, 4), in dem Feuersee (XX, 14), wohin auch die beharrlichen Sünder gelangen (XXI, 8), geworfen wird.

[19]) Alttestamentliche Stellen wie 2 Könige 17, 25., Ezech. 14, 21. dürften bei ὑπὸ τῶν θηρίων zunächst an wirkliche Thiere denken lassen. Faßt man aber ins Auge, daß dem Thanatos=Hades selbst, der alle diese Zerstörungen bewirkt, eine psychische Bedeutung zukömmt, so muß diese consequent auch auf die θῆρες, die ihm unmittelbar mitwirkend (ὑπό) folgen, ebenso wie auf ῥομφαία, λιμός, θάνατος, die ihm als Werkzeuge seiner Gewalt (ἐν) dienen, übertragen werden. Diese Erklärung wird bekräftigt

durch die Rücksicht auf jenes Thier cap. XIII, 1 ff. („das antichristliche Heidenthum," nach De Wette p. 134), das vom Drachen (Satan) Macht, Thron und große Gewalt erhält, die Heiligen bekämpft und besiegt; auf jenes zweite aus der Erde aufsteigende Thier XIII, 11—18 („das antichristliche Prophetenthum," D. W.), das die Menschen verleitet, dem vorigen Thiere zu huldigen, und bewirkt, daß diejenigen, die widerstreben, getödtet werden; endlich auf jenes karmesinfarbene Thier cap. XVII, 3 ff. (wohl dasselbe wie XIII, 1), auf dem das ruchlose Weib *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πόρνων καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς* (Rom) sitzt, und das mit seinen zehn Hörnern (Königen, die mit dem Lamme streiten und von ihm besiegt werden) dieses Weib verfolgt, es entblößt, verwüstet und mit Feuer verbrennt. — So schildert Plinius (Panegyr. 48) jenen Hauptfeind des Christenthums, Domitian, als e. Immanissima bellua, und so sagt *Clemens Alexandr. Protrept.* p. 3 u. 4 (edt. Sylburg) von der neuen Lehre: *τὰ ἀργαλεώτατα θήρια τοὺς ἀνθρώπους ἐτιθάσσευεν — καὶ ἀνθρώπους ἐκ θηρίων πεποίηκεν.*

[20]) Vgl oben das Eine weißschimmernde siegreiche Roß aus den vieren, pag. 22.

[21]) Cap. XX, XXI, XXII.

III.

Das germanische Todtenpferd.

In Betreff der Sprachen sagt A. von Humboldt: „Eben weil sie das Produkt der geistigen Kraft des Menschen sind, führen sie uns mittelst der Grundzüge ihres Organismus in eine dunkle Ferne, in eine solche, zu welcher keine Tradition hinaufreicht." Und wahrlich, es ist ein Triumph der heutigen Wissenschaft, in einem Gebiete, das man bisher aller Forschung entrückt glaubte, eine leuchtende Fackel entzündet, einen Stern gefunden zu haben, der dem forschenden Auge zum untrüglichen Führer ward. Was lange nur frommer Glaube Einzelner war, von Vielen bezweifelt, von nicht Wenigen geradezu geläugnet wurde, daß Germanen, Griechen, Perser, Inder durch ein ursprüngliches Band verknüpft seien, dieß hat die Sprache dieser Völker zur unumstößlichen Gewißheit erhoben. Ist nun aber die Sprache der zarteste Leib, den der Geist sich schafft, und zeigt dieser Leib gerade bei den genannten Völkern die innigste Verwandtschaft, sollte wohl der Gang des schaffenden Geistes selbst, der in jenem zur Erscheinung kam, eine gleiche Verwandtschaft ausschließen? Man müßte, um dieß zu behaupten, zugleich das noth-

wendige Verhältniß, das die Wirkung an die Ursache kettet, läugnen. Ist aber diese geistige Verwandtschaft nicht minder als jene leibliche gewiß, sollte sie nicht gerade in dem Zug, der aus dem innersten Wesen des Geistes fließt, mit dem alle Cultur beginnt und mit dem sie schließt, am mächtigsten sich aussprechen? Gewiß, wo der Geist der Völker eine gleiche Sprache geschaffen, hat er auch einen gleichen Kreis religiöser Vorstellungen erzeugt, und wo jene auf einen Jahrtausende überlebenden Grundbau gestützt ist, kann diesem nicht ein flüchtiges Leben, das nur einzelne Menschenalter dauerte, geworden sein. Oder sollten die Grundformen eines geistigen Organismus minder als die eines leiblichen von Dauer sein? Die Geschichte lehrt, daß oft ein Volk minder schwer des sprachlichen Leibes sich begibt, während es mit großer Hartnäckigkeit an dem geistigen Bau religiöser Vorstellungen festhält und sich einzelne Züge oft nur durch eine gänzliche Umgestaltung seiner Ideenwelt entreißen läßt.

So kann es nicht auffallen, wenn wir mit Völkern, die ein solches Band der Verwandtschaft verknüpft, auch das Todtenpferd vom Orient nach Europa herüberwandern und hier unter neuen Formen wieder erscheinen sehen. Wir lassen den germanischen Völkerzweig hier dem griechischen vorausgehen, weil er, später als dieser vom Strom der Cultur fortgezogen, Altes länger und treuer forterhielt.

An die Spitze der herrschenden Götter setzt der germanische Glaube Wuotan, den allgewaltigen mit seinem Geiste Alles durchdringenden Lenker der Welt. In der Lichthöhe des Himmels hat er seinen Thron Hlidhskialf, von wo aus er durch die weiten Räume Alles, selbst das Verborgenste, sieht und Alles hört. Auch ist dort ein lichtes Fenster, durch das er auf die Erde und das Thun der Sterblichen herabblickt. Von ihm geht alles Heil aus im großen Ganzen der Natur, wie im Kreise der Menschen; dort sendet er Fruchtbarkeit und Fülle, hier Reichthum, Glück, Wonne; [1]) insbesondere aber schützt er die durch die schönsten Tugenden hervorragenden Helden, verleiht ihnen im Kampf den Sieg, und nimmt sie nach dem Tode auf in seine Wohnung. Doch, obwohl allwissend und allschauend, besitzt er nur Ein Auge; das andere hat er in Mimirs Brun-

[1]) Daher Wunsc oder Oski eines seiner Prädikate. J. Grimm, Mythol. p. 99. ff. 235.

nen, aus dem er zu trinken begehrte, versenkt. Sein Hut ist das Gewölk, sein Gewand der blaue Himmelsflor, sein Wagen das Siebengestirn.

Dieser Wuotan ist der allwaltende Geist, der ähnlich den Himmelsgöttern Zeus und Ormuzd im lichten Himmel zur Erscheinung kömmt. Das Eine Auge, das ihm nach dem Verlust des andern bleibt, ist die leuchtende Sonne; und wenn es von jenem heißt, daß er es in Mimirs Brunnen versenke, so ist es diese, in so fern sie vom Himmelsbogen in die Meerflut hinabtaucht. Als höchster Lenker der Welt lenkt er auch den Wechsel zwischen Leben und Tod, und die Bewegungen zu bezeichnen, in welchen dieser Wechsel umschwingt, gibt ihm der Mythus ein Pferd. Es ist dies der gepriesene Sleipnir, der Schnellläufer, das vorzüglichste aller Götterpferde, wie auch die Bewegung, die von Wuotan ausgeht, alle übrigen Bewegungen beherrscht. Wuotan ist darum auch vorzugsweise reitender Gott, und sein Ritt durch die Welt bringt im Kreislauf der Zeiten Leben und Tod. Mit Rücksicht auf die acht Tage, mit denen die Woche an Woche sich reihend das Jahr bewirkt, hat Sleipnir acht Füße, wie der Gott selbst einen wunderbaren Ring besitzt, von dem in jeder neunten Nacht acht Ringe abrollen. Die Todten empfängt er entweder unmittelbar im Augenblick des Sterbens [2]) oder, nachdem sie ihm die Valkyrien zugeführt, in seiner himmlischen Wohnung. Mit Beziehung auf das Naturleben aber kann jener noch bis in die spätesten Zeiten herab an einigen Orten forterhaltenen Sitte gedacht werden, nach welcher man bei der Erndte dem Rosse Wuotans, damit es mit erneuter Gunst im folgenden Jahr wiederkehre, eine besondere Gabe stehen ließ. [3])

„*Wode*, hale dinem *rosse* nu voder,
nu distel unde dorn,
tom andern jar beter Korn!“

Die Todten abzuholen und in die Wohnung Wuotans zu führen, sind insbesondere die Valkyrien bestimmt. Sie sind Dienerinnen Wuotans, und das Geschäft, das ursprünglich jenem zukam, ist auf sie nur übergetragen. Sie erscheinen darum ebenso, wie jener, zu Pferd, und die Todten, welche sie kiesen, sind ins-

---

[2]) Grimm, Mythol. p. 236.
[3]) Ibid. p. 104 ff.

besondere solche, welche durch Heldentugend seiner Gunst sich würdig gemacht. Mit Rücksicht auf den oben bezeichneten Wechsel sind sie theils schwarz gekleidet, theils weiß, und die Richtung, welche sie nehmen, geht bald gegen Norden bald gegen Süden [4]). Ihr Erscheinen nämlich ist nicht blos eine Botschaft des Todes, sondern zugleich ein Ruf zum Leben, und wie Wuotan aller Wonne Urgrund ist, sind auch sie als Oskmeyar oder Wunschmädchen Spenderinnen der Wonne. In den Pferden aber, auf welchen sie daherreiten, kehrt Wuotans Lebens- und Todesroß ebenso wieder, wie sie als Dienerinnen des Gottes nur eine seiner Wirkungsweisen in besonderer Entfaltung darstellen.

Doch nicht alle Todten werden abgeholt von den Valkyrien, wie nicht alle in die himmlische Wohnung Wuotans gelangen; diejenigen, welche weder durch Heldenmuth im Kampfe, noch durch hervorragende Tugenden im Frieden sich über die gemeine Wirklichkeit emporgeschwungen und höheres Verdienst sich errungen haben, gelangen zur Hellja, und der Tod, ihr Diener, ist es, der sie nach ihrer Wohnung, Niflhel, ins Dunkel der Erde abholt. So empfängt Hellja nicht minder wie Wuotan Todte, und das Geschäft, das dort den Valkyrien obliegt, besorgt bei ihr der Tod. Consequent ertheilt darum der Mythus auch ihr wie ihrem Diener in einer nach dem Wesen beider modificirten Bedeutung das Pferd. Jener dreibeinige Helhest [5]), den heut zu Tage noch der dänische Volksglaube auf Kirchhöfen umwandeln läßt, ist ursprünglich nichts anderes, als das Pferd der Hellja. Auf einem gleichen Pferd ließ man die Göttin zur Zeit der Pest umreiten, und wir müssen, weil sie nicht Pest- sondern Todesgöttin ist, schließen, daß sie nicht allein für diesen Fall, sondern überhaupt als eine solche Reiterin galt. Damit hängt dann auch jene abergläubische Sitte zusammen, auf neuen Kirchhöfen, bevor man menschliche Leichen einsenkte, ein lebendes Pferd zu begraben. Doch Hellja holt nicht selbst ihre Todten ab; in ihrem Erscheinen spricht sich nur das unmittelbare Wirken der Todesmacht aus, und die drei Beine ihres Pferdes scheinen in der Idee des Schicksals, das durch die drei Nornen vertreten wird, ihren Grund zu haben. Jenes Geschäft dagegen verblieb ihrem Die-

[4]) Ibid. p. 236. 240.

[5]) Ibid. p. 490.

ner, dem Tod, und das schwarze Pferd, auf dem dieser daherreitet, ist im engeren und eigentlichen Sinne das Todtenpferd:

„maanen skiner, *Dödmann rider*.“ [6])

Und wie man Wuotans Sleipnir durch eine reichliche Gabe auf dem Felde zu gewinnen suchte, so glaubte man auch mit diesem Todtenpferde durch eine reichliche Fütterung wenigstens auf eine kurze Zeit sich abfinden zu können:

„jeg gav Döden en *skiäppe havre*.“

Auch auf dem Schlachtfelde erscheint dieser Reiter, wie die Valkyrien, um mit den Todten, die der Hellja zufallen, davon zu jagen:

„seht, ob der Tod dâ iht sin *soumer lüede!*
jâ er was unmüezig gar.“ [7])

Wie endlich die glänzenden Pferde der Valkyrien auch auf ihre Lieblinge übertragen werden [8]), so sehen wir auch das des Helljadieners seinen Schaaren zugesellt und in dieser Uebertragung vervielfältigt:

„T'mantje skijnt so hell,
min paardtjes lope zo snell.“ [9])

Selbst bis auf den heutigen Tag klingen diese Vorstellungen in Volkssagen fort, und selbst das Christenthum hat troß der Siegesmacht, mit der es frühzeitig sich über den Trümmern des Heidenthums erhob, nicht alle Spuren derselben zu tilgen vermocht.

---

[6]) Ibid. p. 489.
[7]) Ibid. p. 490.
[8]) Bemerkenswerth ist jene Stelle im Nibelungenlied, wo Sifrit, der Valkyria Prunhilt Geliebter (nach S. Edda), und Gunther, der später ihr Gatte wurde, auf weißglänzenden Pferden nach dem Isenstein reiten (Avent. 7, v. 408 ff. „reht in einer maze den rittern vil gemeit von *sneeblancher* varwe ir ross unt ouch ir kleit ez waren vil geliche“ —), während Hagene und Danchwart schwarz erscheinen („die degene von *rabenswarzer* varwe“). Sifrit führt sein Geschlecht auf Wuotan, der auch das Prädikat Sigtyr oder Sihôra führt, zurück und Hagene ist einäugig wie Wuotan. Jener überdieß wird bei Mimir, aus dessen Brunnen Wuotan trinkt, erzogen, trägt die Wünschelruthe, wie dieser Wunsc heißt, und ist im Besitz der unsichtbar machenden Kappe, wie dieser Licht bringt und Finsterniß. In Sifrit und Hagene scheint darum der Mythus ursprünglich Wuotan selbst nach den zwei Seiten seines Wesens aufgefaßt zu haben, und jene Pferde scheinen noch ein Nachklang dieser Auffassung zu sein.
[9]) Grimm, M. p. 489. — Bürgers Leonore: „Und immer weiter, hop, hop, hop! Ging's fort im sausenden Galopp, daß Roß und Reiter schnoben, Und Kies und Funken stoben“ . . . . . . „Der Mond scheint hell! Hurrah die Todten reiten schnell!“

Hellja, ihrer Persönlichkeit entkleidet, wurde zum Strafort, zur Hölle, und der Tod, ihr Diener, wich dem Teufel, der nun von jener Besitz ergriff, ein Uebergang, der um so leichter geschehen konnte, da schon die heidnische Vorstellung der Hellja nur die gemeinen durch kein Verdienst der Tugend hervorragenden Schaaren überwiesen hatte. Auch das Geschäft des Helljadieners ging an den Teufel über, ebenso wie das der Valkyrien an die Engel; doch während den letzteren als Boten des ewigen Lebens der Auftrag wurde, die Frommen zu geleiten, blieb jenem als Repräsentanten des psychischen Todes nur übrig, die Sünder zu holen. Von dem Pferde aber, auf welchem einst der Tod daherritt, erhielt der Volksglaube dem Teufel noch den Pferdefuß.

Bei den germanischen Völkern wurden auch große Pferdeopfer veranstaltet; [10]) heilige Pferde von weißer Farbe wurden in geweihten Hainen gehalten und als Mitwisser des göttlichen Willens bei wichtigen Vorfällen zu Rathe gezogen. [11]) Welcher andern Gottheit mochten wohl ursprünglich jene Opfer gegolten haben als derjenigen, an welche vorzugsweise das Pferd geknüpft war? Ohne Zweifel galten sie zunächst dem Wuotan und seinem Sleipnir, auf dem er die Welt durchreitend Leben und Tod erzeugte. Wuotan aber, dessen Eines Auge die Sonne war, galt auch im Besonderen als Herr der Sonne, und so gehörten ihm auch die Rosse, mit denen diese daherfährt. Bedeutungsvoll heißt darum auch das eine von diesen Alsvidhr, das Allwissende, wie Wuotan selbst von der Höhe seines Thrones herab Alles durchschaut und Alles weiß. So ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch jene heiligen weissagenden Pferde, deren Farbe dem Himmelslichte glich, dem Dienste Wuotans, von dem es überdieß heißt, daß er das andere Auge in Mimirs Weisheitsbrunnen versenkt und mit dessen abgeschlagenen prophetischen Haupte Berathungen gepflogen habe, geweiht waren. Ob aber der Hellja und ihrem Diener jemals Pferdeopfer dargebracht wurden, ist zweifelhaft. [12]) Wenigstens scheinen jene Pferdehäupter, welche

[10]) Bemerkenswerth insbesondere die alle neun Jahre wiederkehrenden Festopfer. Grimm, M. p. 29 ff.

[11]) *Tacit.* Germ. 9. proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri. Publice aluntur iisdem nemoribus ac lucis *candidi* et nullo mortali opere contacti — se enim ministros deorum, illos *conscios* putant.

[12]) Das Pferd, das man auf Kirchhöfen der Hellja eingrub, kann wohl nicht als ein Opfer gelten. Noch weniger kann bei jenem caput caballinum,

nach dem Berichte des Tacitus [13]) auf dem Teutoburger Schlachtfelde an Bäumen befestigt wurden, ebenfalls ein Opfer für Wuotan, den Verleiher des Sieges (Sihôra) und Vertilger der Feinde gewesen zu sein. Ebenso können wohl auch jene Neidstangen [14]) mit aufgestellten Pferdeköpfen, welche dem annahenden Feinde Verderben bringen sollten, nur auf Wuotan bezogen werden. [15])

Blicken wir nun mit diesen Vorstellungen nach dem Orient zurück, so läßt sich der innige Zusammenhang, der sie mit den persischen und indischen verknüpft, nicht verkennen. In Wuotans Pferd sehen wir im letzten Grunde das des Wishnu, [16]) in dem der Hellja [17]) und ihres Dieners das des Shiwa und der Kali wiederkehren; in den Modifikationen aber, welche dieses wie jenes erlitt, gibt sich überwiegend persischer Einfluß kund. Ebenso weist das große Pferdeopfer auf das indische Aswamedha zurück und trägt zugleich das Gepräge des persischen Lichtcultes. Auch das allwissende Pferd der Inder mit der geistigen Beziehung des Wassers, sowie die weissagenden Rosse der Perser finden wir hier wieder. Daß aber der Parsismus hier in einzelnen Zügen mächtiger hervortritt, kann nicht auffallen, wenn man beachtet, daß der germanische Glaube in seinem Gesammtgebäude dem persischen näher steht als dem indischen.

Bemerkenswerth ist es, daß der griechische Mythus die von

---

das die Mönche (wohl zur Erinnerung an den Tod) in den Klöstern hatten, ein solches vorausgesetzt werden.

[13]) *Tacit.* Annal. 1. 60.

[14]) Grimm, M. p. 379.

[15]) Da es selbst Orte gab, welche, wie Roßhaupten (auch Berge, wie der Roßkopf bei Freiburg; bekannt ist, daß Wuotan gern auf Bergen verehrt wurde) nach diesen aufgesteckten Pferdeköpfen benannt wurden, so scheint zugleich an Wuotan als Wunsk gedacht werden zu müssen. Die Pferdeköpfe an den Giebeln der Bauernhäuser in Lüneburg, Holstein, Hannover gehen wohl ebenfalls auf diese doppelte Vorstellung zurück. In Betreff der heilbringenden, reinigenden Kraft kann auch jener Pferdekopf verglichen werden, den man in das Johannisfeuer zu werfen pflegte.

[16]) Auch jener Zug, nach welchem treu gebliebene Geister, wie Wishnu selbst, freiwillig in Leiber eingehen, um den gefallenen zu helfen, klingt nach in dem Geschäft und Loos der Dienerinnen Wuotans, der Valkyrien, in so fern sie die Helden nicht blos bei ihrem Tode empfangen, sondern auch während des Lebens geleiten und beschützen, ja selbst mit Sterblichen sich zu vermählen und ihre Leiden zu theilen von Wuotan bestimmt werden (wie Brynhildr; vgl. bei den Griechen Thetis).

[17]) Hellja ist Lokis, des Feuergottes, Tochter und des Wolfes Fenrir Schwester; Shiwa Herr des verzehrenden Feuers.

Herakles gebändigten Sonnenrosse des Diomedes nach Thrazien versetzt: kennen wir ja Thrazien auch in anderen Beziehungen als Sammelpunkt des großen Culturstromes, der vom Orient her über den Nordwesten von Kleinasien nach Europa sich herüberzog und hier sich theilend einerseits den germanischen Völkern, die nach Westen und Norden sich wandten, andrerseits den griechischen, die nach Süden zogen, [18]) sich anschloß. In der Edda wird Odhin (Wuotan) der Wegmüde (Vegtamr) genannt, [19]) und es kömmt ihm in Wahrheit dieses Prädikat zu, wenn es auf die großen Wanderungen zu beziehen ist, die er an der Spitze der germanischen Cultur vom weiten Osten her zu bestehen hatte. Wenn aber im kalten Norden sein Auge sich trübte, wenn sein Hut eine andere Gestalt, sein Mantel eine andere Farbe, wenn seine Stimme einen andern Schall erhielt, wer möchte darum jene Wanderungen selbst läugnen, wer beim Anblick des Stromes, auf dem sie geschah, die Wirklichkeit des Stromes selbst, weil sein Blick nicht zur Quelle hinaufreicht, bezweifeln?

---

[18]) Humboldt sagt im Kosmos (II. p. 156): „Je mehr sich in der neuesten Zeit durch Entdeckung von Monumenten und Inschriften wie durch philosophische Sprachforschung unser historischer Gesichtskreis erweitert hat, desto mannigfaltiger erscheint der Einfluß, welcher in der frühesten Zeit auch vom Euphrat her, aus Lycien und durch die mit den thrazischen Stämmen verwandten Phrygier auf die Griechen ausgeübt wurde.

[19]) S. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache B. 11. p. 769.

IV.

Das griechische Todtenpferd.

A.

Homer und Hesiod.

1. Thanatos.

Wir eröffnen die folgende Untersuchung, mit der wir den griechischen Boden selbst betreten, mit Homer und Hesiod: nicht weil uns etwa der bekannte Ausspruch Herodots, daß sie die Schöpfer der griechischen Götterwelt seien, bestimmt,[1]) sondern weil sie die ältesten Quellen bei den Griechen sind, aus denen die Kunde ihrer Mythen geschöpft werden kann. Dabei liegt uns der Gedanke fern, daß uns in diesen Quellen zugleich der älteste Inhalt gegeben sei; wissen wir ja, daß öfter spätere Gewährsmänner viel Früheres überliefert haben, und jener Ausspruch des Geschichtschreibers selbst, in so fern er wahr ist, zeigt deutlich, daß wir uns hier nicht mehr in den Vorhallen des griechischen Mythenthums, sondern schon im Tempel selbst befinden. Wir müssen daher in ähnlicher Weise hier verfahren, wie wenn wir eine künstlich gebaute Säule, die äußerlich keine Zusammensetzung wahrnehmen läßt, in ihre Theile zu zerlegen und diese bis in den Bergschacht zurück, aus dem sie gezogen wurden, zu verfolgen hätten. Dabei aber kömmt uns insbesondere die homerische Darstellungsweise selbst trefflich zu Statten; gleichend den Entwicklungsformen der Jugend, wo einerseits das kommende Alter schon deutlich sich ausprägt, andrerseits das frühere noch nicht völlig ver=

---

[1]) *Herod.* 11, 53. οὗτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι, καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τεχνὰς διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες.

schwunden ist: wo weniger ein gewordenes Ganze als das Einzelne, wie es zum Ganzen erst wird, dem Auge sich darstellt.

Vor allem kömmt es hier darauf an, einen personificirten Tod, der über der Erde erscheint, aufzusuchen, und dann, die Züge zu verfolgen, die ihn mit dem Pferd in Verbindung bringen. Thanatos, um mit diesem zu beginnen, findet sich personificirt sowohl bei Homer als bei Hesiod; doch ist diese Personification keineswegs feststehend, und nirgends hat sie einen bestimmt ausgeprägten Charakter. Als Brüder des Schlafes bezeichnen ihn die Verse:

(Il. 14, 231.)

Hypnos traf sie allda, des Thanatos leiblichen Bruder.

(Hesiod. Theog. 758 ff.)

Da auch hausen, der Nacht der finsteren Göttin entsprossen,
Hypnos und Thanatos, zwei Grauen erweckende Brüder;
Nimmer bescheint sie der Strahl, den sendet des Helios Auge,
Wenn er zum Uranos aufsteigt, wenn er ins Dunkel hinabzieht.

Durch dieses Brüderverhältniß erhält Thanatos nicht bloß Persönlichkeit, sondern auch ein Wirken, das ihn nöthigt, aus dem Dunkel in die Sphäre des Lebens hervorzukommen. Geradezu mit dem Geschäfte aber, Todte über der Erde abzuholen, finden wir ihn an jener Stelle der Ilias, wo er mit Hypnos von Apollo berufen wird, den Sarpedon fortzutragen. Apollo selbst erhält von Zeus den Auftrag in folgenden Worten:

(Il. 16, 671 ff.)

Hurtig entsende ihn dann vertrauend den raschen Geleitern,
Hypnos und Thanatos, die gepaaret im Schwunge ihn tragen
Fort in der Lycier Land voll weithin prangender Fluren,
Daß ihn die Brüder und Freunde bestatten und über dem Grabe
Schmückend ein Mal ihm erhöh'n, denn dieß ist die Ehre der Todten.

Rasch und unaufhaltsam entledigt sich Thanatos hier seines Geschäftes, aber mild zugleich ist sein Wirken, nicht darin bestehend, daß er gewaltsam tödtet, sondern daß er Todte schützend aufnimmt und in die schönere Heimath entrückt. In dieser Beziehung erhält auch der Schlaf Antheil in seinem Wirken: am Ort der Bestimmung soll der Entrückte zu neuem Leben wieder erwachen. Diesen Mythos jedoch, der in vielfacher Beziehung sehr bemerkenswerthe Momente darbietet, näher zu entwickeln, ist hier nicht der Ort; hervorheben aber müssen wir, daß ein solches Geschäft dem Thana-

tos durch den Befehl des Zeus nicht würde zu Theil geworden seyn, wenn es nicht seiner Wirkungssphäre angehörte.

Weitere Züge sind dem Thanatos bei Hesiod gegeben in folgenden Versen:

Mitleidlos ist sein Herz und nimmer bewegt von Erbarmen,
Gleichend der Härte des Steins; und ist ihm ein Opfer gefallen,
Nimmer entrinnt es sofort, ja verhaßt ist er selber den Göttern.

Das finstere Bild, das Hesiod hier wie an der obigen Stelle der Theogonie entwirft, stimmt mit dem homerischen nicht ganz zusammen. Fassen wir aber ins Auge, daß Hesiod strenger als Homer am Gegebenen festhielt und mehr philosophisch als dichterisch gestaltend verfuhr, daß ferner, je weiter das Hellenenthum vorrückt, der Tod in desto mildere Formen sich kleidet, so sind wir berechtigt, eine ältere über das obige Brüderverhältniß zurückgehende Vorstellungsweise hier vorauszusetzen. Jenes Verhältniß selbst wäre wohl von Hesiod, hätte er es nicht als ein gegebenes vorgefunden, kaum ersonnen worden, während es der homerischen Auffassung durchaus entspricht und ebenso als echthellenisch, in immer schöneren Formen sich entfaltend, bis in die späteren Zeiten herab festgehalten wurde. Aber auch in den Gedichten Homers finden wir unter anderen Beziehungen denselben Contrast, so daß wir genöthigt sind, öfter in ihm selbst wieder ebenso Früheres und Späteres zu scheiden, wie wir es jetzt zwischen ihm und Hesiod geschieden haben.

Eine mehr ins Einzelne gehende Zeichnung des Thanatos als die obige läßt sich bei keinem der beiden Dichter finden. Aus den angeführten Stellen aber ergibt sich, daß beiden die Vorstellung eines Todtengottes, der über der Erde seine Opfer wegholt, bekannt war. Doch daraus, daß Thanatos bei ihnen nur ausnahmsweise personificirt erscheint, gewöhnlich aber als bloßer Begriff gefaßt wird, muß der Schluß gezogen werden, daß ihm jene Bestimmungen nicht ursprünglich zukamen, sondern daß sie erst von einem anderen mit bestimmter Persönlichkeit gedachten Wesen, dem eine frühere Vorstellung sie zugewiesen, eine spätere zum Theil wieder entzogen hatte, auf ihn übertragen wurden. Doch genauer wird sich dieß herausstellen, wenn wir den Kreis der Vorstellungen von den Gottheiten des Todes überhaupt weiter verfolgen.

2. Ker.

Häufiger als Thanatos und mit reicheren Zügen der Personification finden wir in der ältesten Zeit die Ker. Ihre Verwandtschaft mit Thanatos zeichnet Hesiod in den folgenden Versen: (Theog. 201—3.)

Dann aus dem Schooße der Nacht ward geboren das finstere Schicksal,
Ker auch die schwarze, der Tod und der Schlaf und die Fülle der Träume.

Ebenso stellt sie Homer häufig neben einander und gibt ihnen gemeinschaftliche Züge. Ein Unterschied zwischen beiden aber läßt sich vor Allem darin erkennen, daß Ker nie wie Thanatos auf das Allgemeine,[1]) sondern nur auf das Besondere bezogen wird. Ihrem Wesen nach nämlich ist Ker die active Seite des Todes, in so fern sie am Individium sich verwirklicht. Hieraus ergibt sich zunächst die Vorstellung des Unheilvollen,[2]) die schon in der ältesten Zeit mit der Ker verknüpft wurde; dem Geiste nämlich, der noch ganz an die Natur gebunden und dem physischen Leben zugekehrt ist, kann die Entraffung aus dieser Sphäre, über die hinaus er keinen Zustand höherer Freuden kennt, nur in trüber Gestalt erscheinen. Mit dieser Vorstellung in genauem Zusammenhang finden wir die des Verhängnißvollen,[3]) des Unabwendbaren,[4]) des Gewaltsamen.[5]) Alles Unheil nämlich, das mit Uebermacht den Menschen traf, galt als Fügung der Götter oder vielmehr des höchsten Gottes, in dessen Gewalt selbst das Verhängniß lag.[6]) Weil aber eine solche Sendung des Unheils nur in so fern den Menschen traf, als irgend ein Mangel, eine Verkehrtheit, eine

---

[1]) Vgl. den *θάνατος ὁμοΐιος* u. a. Odyss. III, 236.

[2]) Weil dieses Merkmal ihr wesentlich zukömmt, so konnte sie auch später und auf andere Verhältnisse bezogen sich desselben nicht entledigen. Vgl. *Plat.* Leg. 11, p. 349: *πολλῶν δὲ ὄντων καὶ καλῶν ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ, τοῖς πλείστοις αὐτῶν οἷον κῆρες ἐπιπεφύκασιν, αἳ καταμιαίνουσι τε καὶ καταῤῥυπαίνουσιν αὐτά.* So *Sophocl.* Phil. 1165: *κῆρα* i. q. *νόσον.* Plutarch. de amore fr. p. 484: *φθόνους καὶ ζηλοτυπίας, αἴσχιστα νοσήματα καὶ κῆρας οὐκ οἰκίαις μόνον ἀλλὰ καὶ πόλεσιν ολεθρίους.*

[3]) Vgl. Il. 23, 78, 80: *ἀλλ' ἐμὲ μὲν Κὴρ – ἀμφέχανε στυγερὴ, ἥπερ λάχε γεινόμενόν περ.*

[4]) Vgl. Il. 12, 326—28: *ἔμπης γὰρ Κῆρες ἐφεστᾶσιν θανάτοιο – μυρίαι, ἃς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι.*

[5]) So insbesondere, wo sie auf dem Schlachtfelde erscheint, wie Il. 18, 535 ff. Daß die Vorstellung eines frühzeitigen Todes ihr nicht wesentlich sei, ergibt sich aus Stellen wie Il. 9, 411 ff.

[6]) S. hierüber, was im Folgenden über die Moira gesagt ist.

Schuld in ihm oder seiner Sphäre Veranlassung geworden war, so mußte die Ker auch in nahe Berührung mit dem Wesen der Ate [7]) treten und dadurch eine neue Beziehung in sie aufgenommen wurden. Bei allen diesen Bestimmungen jedoch müssen wir uns hüten, die Ker mit der Ate selbst oder mit der Moira zu verwechseln; immer muß festgehalten werden, daß sie nur aus dem oben bezeichneten Grundverhältniß, in welchem dieselbe zum Tod überhaupt steht, sich ergeben. Aus diesem Verhältniß nun läßt es sich auch erklären, warum Homer nicht bloß von Einer Ker überhaupt, sondern von vielen, ja von tausenden sprechen konnte; ebenso ist nur daraus die häufige unmittelbare Verbindung der Ker und des Thanatos (*Κὴρ* — *Κῆρες θανάτοιο*) abzuleiten.

Fassen wir hier zunächst die typische Verbindung „Keren (oder Ker) des Todes," die für unsern Zweck von besonderer Wichtigkeit ist, ins Auge. Die Keren sind in diesem Typus als abhängig vom Gott des Todes, als Dienerinnen desselben dargestellt. Als solche nun erscheinen sie unter den Sterblichen, erfassen sie und tragen sie mit sich fort ins Reich des Todes.

(Il. 2, 302.)

Alle, die noch nicht hinweg die Keren des Todes getragen.

(Odyss. 14, 207—9.)

Doch ihn trugen hinab entraffend die Keren des Todes
Zu der Behausung des Ais. —

Die grausame Art insbesondere, mit der sie ihres Geschäftes sich entledigen, zeichnet Homer in folgenden Versen:

(Il. 18, 535 ff.)

Ringsum auch tobte Kydoimos und Eris und Ker die Unholdin,
Stürzt' auf die Blutenden bald und bald auf die rüstigen Leiber,
Schleppt' an den Füßen dann fort Getödtete durch das Getümmel;
Schrecklich bespritzet von Blut war das Kleid, das ihr hing von den Schultern.

---

[7]) Hieraus erklärt sich auch, wie sie später als Rachegöttin konnte vorgestellt werden. Bei Homer findet sie sich als solche nicht. Die Stelle bei Hesiod. (Theog. 217 ff.): *αἵ δ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσαι – οὐδέποτε λήγουσι θεαὶ δεινοῖο χόλοιο – πρίν γ' ἀπὸ τῷ δώωσι κακὴν ὄπιν, ὅστις ἁμάρτῃ*, ist offenbar interpolirt (vgl. Gruppe, Th. H p. 77). Aus späterer Zeit vergl. Eurip. Herc. fur. 870 *Κῆρες Ἐρινύες*; Aeshyl. Sept. 1055 *δειναὶ Κῆρες* (Eumeniden). — Wenn Nägelsbach (Hom. Theol. p. 129) für die genannte Vorstellung gar keinen „Anknüpfungspunkt" bei Homer findet und diese zugleich als eine hesiodeische gelten läßt, so möchte dieß minder begründet sein.

Diese Scene ist weiter ausgeführt und mit grelleren Farben gezeichnet von Hesiod im Schilde des Herakles:[8]) (v. 248 ff.)

und unter ihnen
Schrecklichen Blickes, voll Grauen und blöckend weißschimmernde Zähne,
Tobten die finsteren Keren; unnahbar, bespritzet vom Morde,
Stritten sie dort voll Begier, aus den Wunden der fallenden Männer
Dunkelen Blutquell zu schlürfen; und wen sie von jenen erfasset,
So er verwundet dort lag oder stürzte, mit furchtbaren Krallen
Hieben sie ihm in das Fleisch, daß schnell in des Tartarus Tiefe
Schwand seine Seele zum Ais; und sie dann gesättigt vom Blute
Wandten sich weg vom Entseelten und stürzten mit neuem Gelüste
In das Getümmel zurück und in das Gemorde der Männer.

Auffallend erinnert diese Erscheinung der Keren auf dem Schlachtfelde an die germanischen Valkyrien. Auch diese werden von dem Gotte, in dessen Dienste sie stehen, von Wuotan beauftragt, unter den Kämpfenden zu erscheinen und die Gefallenen zu ihm zu geleiten. Diese Uebereinstimmung ist, so verschieden auch sonst die Valkyrien von den Keren sein mögen, um so mehr zu beachten, weil, wie wir oben gesehen, unläugbar ist, daß die germanischen und die griechischen Mythen in ihren ersten Fäden zusammenhängen. Findet wirklich auch hier ein solcher Zusammenhang statt, so erweist sich die Vorstellung jener Todesgöttinnen als eine uralte und muß weit über die homerische Periode zurückgeführt werden. Die homerische Darstellung selbst bekräftigt diesen Schluß. Die Verbindung „Keren (Ker) des Todes" nämlich gehört zu den Typen und zwar zu denjenigen, deren ursprüngliche Bedeutung dem Homer selbst schon entschwunden war; dieß letztere beweist die Unbestimmtheit, mit welcher sich Homer derselben bedient. Typen solcher Art aber enthalten immer nur Nachklänge einer früheren Auffassung. So dürfte es auch keineswegs auffallend erscheinen, wenn in dem

---

[8]) Im Einzelnen jedoch enthält diese Stelle Beziehungen, die weder der homerischen noch der hesiodeischen Auffassung entsprechen und offenbar das Gepräge einer späteren Interpolation an sich tragen. Dahin gehört das Einhauen der Krallen in das Fleisch, eine von den Harpyen entlehnte Vorstellung, ebenso die Versetzung des Hades in den Tartarus. — In Betreff der Harpyen, in so fern auch sie aus dem Leben entraffen, vgl. Odyss. XX, 63 ff. Als „Todesvollstreckerinnen" findet die letzteren Gerhard auch auf dem Harpyendenkmal in Xanthos, Arch. Z. 1845 p. 76. Eine ähnliche Figur aus Kreta wird von *Raoul Rochette* (Antiq. chrét. III. p. 24 pl. 4), für eine Ker gehalten.

homerischen Bilde selbst einige Züge, die ihm früher angehören mochten, fehlten. Ein solcher Zug kann aus dem der Valkyrien entnommen werden, die, so oft sie der Todesdienst aufs Schlachtfeld ruft, zu Pferd erscheinen.

3. Moira.

An die Ker schließt sich zunächst die Moira an, in so fern ihr Wirken der Sphäre des Todes zufällt. Vom Thanatos ist diese, wie die Ker, vor Allem dadurch unterschieden, daß sie stets in besonderer Beziehung gefaßt wird.

(Odyss. 2, 99.)

wenn ihn erfasset
Einst die verderbliche Moira des langhinstreckenden Todes.

(Odyss. 11, 170.)

sage in Wahrheit
Wie dich bezwungen die Ker des langhinstreckenden Todes.

Durch diese Beziehung wird die Moira ebenso in eine Vielheit gespalten wie die Ker, obgleich im Allgemeinen nur von wenigen, oft nur von einer einzigen die Rede ist. Doch um ihren Antheil am Geschäft des Todes und ihren Unterschied von der Ker sicher zu zeichnen, ist es nöthig, von ihrem Wesen selbst auszugehen.

Der Grundgedanke der Moira ist die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit, die in allen Sphären des Seienden sich kundgibt. In rein ausgeprägter Persönlichkeit könnte diese Gesetzmäßigkeit nur die höchste Gottheit selbst nach einem bestimmten Momente ihrer Offenbarung sein. Zugleich ist offenbar, daß eine solche Persönlichkeit, um Wesenheit und Bestand zu haben, nur als Einheit gefaßt werden könnte. Höchst bemerkenswerth ist es daher, daß durch die ganze Entfaltung des griechischen Glaubens hindurch die Idee der Moira gleichsam als schöpferische und gestaltende Seele sich kundgibt und die einzelnen religiösen Vorstellungen, so sehr sie auch auf dem großen Strom sich von dem Kreis ihrer Bewegung loszutrennen streben, immer wieder in denselben zurückzieht. Wir müssen damit zugleich jene eigenthümliche Erscheinung in Verbindung bringen, welche uns den griechischen Glauben in einem fortwährenden Streben einerseits nach dem Pantheismus, andrerseits nach dem Monotheismus erblicken läßt. Freilich hat sich das Griechenthum die Consequenzen, zu welchen die Idee der Moira

nothwendig hindrängen mußte, nie völlig erschlossen; die Versuche aber, die es machte, führen uns gleichsam eine psychologische Skala vor die Augen, auf der wir das religiöse Bewußtsein, von der Moira unter immer vollkommeneren Gestalten begleitet, nach der lichten Höhe, die ihm aus der Ferne entgegenblickt, emporsteigen sehen.

Wie alle geistige Entwicklung mit der Natur beginnt, so war auch die Moira im Anfang eine Göttin der Natur. Daran erinnert noch jene Aphrodite Urania, die bei Pausanias die älteste der Moiren genannt wird;[1]) ebenso jene mächtige Gaia, die bei Hesiod in der Urzeit der Titanen die Schicksale der Welt bestimmt;[2]) in einem der orphischen Hymnen, wo wir diese Vorstellung pantheistisch fortgebildet sehen, wird die Natur selbst geradezu als urbestimmende und zugleich ursprünglich bestimmte Macht (*πεπρωμένη αἶσα*) angerufen.[3]) Bei Hesiod jedoch muß jene Schicksalsbestimmerin in der Urzeit und die frühere Moira von der jüngeren, die unter der olympischen Herrschaft wiederkehrt, wohl unterschieden werden. Wie das ganze System der hesiodeischen Theogonie in einem fortlaufenden Entwicklungsprozeß von der Natur zum Geiste sich entfaltet, so in diesem System die Moira selbst. Als Tochter der Nacht waltet sie noch ganz in der Sphäre der Natur, als Tochter des Zeus hat sie in die geistige sich erhoben. Indem nämlich Zeus in diesem System nach langen Kämpfen mit den Naturmächten siegreich eine geistige[4]) Götterwelt aufschließt und selbst als höchster Herrscher an die Spitze tritt, muß auch die Moira in seinen Kreis gezogen, an ihn selbst geknüpft und, weil sie hier nur

---

[1]) Paus. 1, 19, 2.

[2]) Bis zu dem Zeitpunkt, wo Zeus die Metis verschlingt, um die Athene zu seiner Tochter werden zu lassen, so daß selbst dieser Akt noch geschieht (Theog. 891 ff.) *Γαίης φραδμοσύνῃσι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος — ἐκ γὰρ τῆς εἵμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι.* Erst nachdem Zeus die höchste Intelligenz in sich aufgenommen, gesellt er sich anch die Göttin des Gesetzes (Themis) als Gattin bei und wird Vater der Moiren.

[3]) Hymn. Orph. X. Doch ist die Auffassnng der Moira in den orphischen Hymnen nicht constant. Vgl. Hymn. LIX, wo sie mit Zeus zusammengestellt wird (v. 13, *ἐπεί γ' ὅσα γίγνεται ἡμῖν, Μοῖρά τε καὶ Διὸς οἶδε νόος διαπαντὸς ἅπαντα*) und Hymn. LXIX v. 12, wo selbst die Eumeniden als *θεαὶ Μοῖραι* angerufen werden. Im Hymnus auf die Nacht (III) ist es die *δεινὴ ἀνάγκη*, die Alles beherrscht.

[4]) Darum ist auch *Μῆτις* die erste Gattin, mit der er nach diesem Siege sich verbindet und dieser Bund allein sichert ihm den neugegründeten Thron. Theog. 886 ff.

als eine Offenbarungsweise seines Wesens auftreten kann, zu seiner Tochter umgestaltet werden. Der hesiodeische Mythus verfährt hier mit der Moira ebenso consequent wie anderwärts mit der Metis: damit die höchste Intelligenz nicht außer dem höchsten Gotte, sondern in ihm sei, und zugleich als Offenbarungsweise desselben erscheine, muß Zeus sie verschlingen und als eigene Tochter wieder aus seinem Haupte hervorgehen lassen.

Nicht ebenso consequent finden wir die Moira bei Homer behandelt; ja die Vorstellung von ihr schwankt hier in der Weise, daß sie bald über ihm, bald unter ihm zu stehen, bald wieder aus ihm selbst hervorzugehen scheint. Der Grund hievon ist offenbar in dem Standpunkt zu suchen, auf dem der Homerismus sich bewegt; es ist dieß der Standpunkt der Phantasie, die zwischen Natur und Geist gestellt weder strenge Consequenz fordert, noch zu reingeistiger Anschauung sich zu erheben vermag. Wie nun die homerische Phantasie waltet oder vielmehr schwankt zwischen jenen beiden Sphären, so muß auch in der Moira, die sie schafft, dasselbe Schwanken wiederkehren. Wo daher diese noch mächtig ihr Haupt über Zeus emporhebt, ja selbst im Conflikt mit ihm allgewaltige Gesetze vorschreibt, macht sich in ihr noch jene frühere Naturmacht geltend, die der neue Herrscher, um in Wahrheit der höchste zu sein, hätte besiegen müssen. Es ist dies nur ein Nachklang jener gewaltigen Kämpfe, die Zeus mit den titanischen Mächten zu bestehen hatte und die bei Homer in ihren Nachwirkungen noch so wenig ausgeglichen erscheinen, daß sie den himmlischen Vater kaum recht zur Ruhe und zum Genuß seines Sieges gelangen lassen. Mußte er ja in seinem eigenen Hause noch öfter Empörungen niederkämpfen und selbst einmal trotz seiner Herrlichkeit die Erniedrigung erleben, daß aufrührerische Olympier ihn zu fesseln sich anschickten. [5]) Wenn dagegen die Moira im Verhältniß der Unterwerfung zu Zeus erscheint, da macht sich jener echthomerische Götterdynast geltend, der, wie ihn die Ilias schildert, nicht blos weil er der stärkste, sondern auch weil er der intelligenteste ist, die ganze Götterwelt auffordert, sich an eine Kette zu hängen, betheuernd, er werde sie alle mit der Erde selbst und dem Meer emporziehen, und

---

[5]) Il. I, 396 ff.

die Kette am Gipfel des Olympos befestigen. [6]) Wenn endlich, was die Moira bestimmt, zugleich Bestimmung des Zeus ist, da sehen wir jene höhere Vorstellung vorbereitet, welche sie bei Hesiod zu einer Offenbarungsweise des höchsten Gottes, zu einer Tochter des Zeus werden läßt.

Man hat in der homerischen Moira öfter ein monotheistisches Moment zu erkennen geglaubt; [7]) richtiger möchte behauptet werden, daß ein pantheistisches in ihr sich ausspreche, ein monotheistisches vielmehr an den homerischen Zeus sich knüpfe. Als monotheistisch erweist sich dagegen die Idee jener späteren Moira, die gegenüber und neben der hesiodeischen Tochter des Zeus abermals über diesen hinausgerückt wurde; es erschließt sich hier der höhere geistige Hintergrund, aus dem die göttliche Einheit in das hellenische Göttersystem hereinzuckt und den Beherrscher desselben immer höher und höher emporzieht, bis er endlich im Glanz des wahren Gottes, der von anderer Seite her verkündet wird, mit seiner Moira sich auflöst.

Fassen wir nun, nachdem wir vom Wesen der Moira gesprochen, ihre Erscheinungsweisen mit Rücksicht auf die vorliegende Frage ins Auge, so tritt uns vor Allem bedeutungsvoll bei Homer und Hesiod die Zweiheit entgegen. Zwar spricht keiner von beiden ausdrücklich von zwei Moiren, vielmehr ist bei jenem theils nur von Einer, theils von einer unbestimmten Vielzahl, bei diesem nur von dreien die Rede; jene Zweiheit aber gibt sich bestimmt in dem Wirken, das ihnen zugewiesen wird, kund, so daß diese Zahl einer uralten Vorstellung zu entsprechen scheint. Bei Homer ist Zeus eben in Beziehung auf die Moira Verwalter des Guten und des Bösen, [8]) und hat nicht blos eine Wage, [9]) auf welcher er die Geschicke der Menschen abwägt, sondern zwei Fässer stehen am Eingang seines Pallastes, aus denen er die

---

[6]) Il. VIII, 5. ff. Zeus ist hier nicht blos *θεῶν κάρτιστος ἁπάντων*, sondern (worauf er selbst v. 22 besonders hinweist) *ὕπατος μήστωρ*, wie er auch sonst das typische Prädikat *μητίετα* führt.

[7]) S. Nägelsbach, homerische Theol. III, 13. Unserer Auffassung näher Dr. Teufel, homerische Theol. und Eschatologie p. 20 ff.

[8]) Vgl. Platons *Πολιτ.* 380, wo diese Vorstellung getadelt und die Bemerkung beigefügt wird: *καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν, ἀλλ' οὐ θεόν.*

[9]) Il. VIII, 69 ff. XVI, 658. XIX, 223. XXII, 209 ff.

Loose des Guten und des Schlimmen, um sie zu vertheilen, herausnimmt.[10]) Ebenso sagt von den Moiren selbst Hesiod: (Theog. 218 — 20. 905 — 7.)

welchen es obliegt
Auszuspenden das Gute und Schlimme den sterblichen Menschen.

Consequent durchgebildet und auf einen höheren Standpunkt geführt kehrt diese Vorstellung in jenen späteren zwei Moiren zu Delphi wieder, die nach dem Berichte des Pausanias mit Zeus und Apollo als Moirageten zu Einer Gruppe verbunden waren.[11]) Es ist dies um so bemerkenswerther, weil jene Zweiheit ohne Zweifel aus dem alten Lichtcult, der vorzugsweise in Zeus und Apollo nachklingt, entsprungen ist, geknüpft zunächst an den Gegensatz von Licht und Finsterniß, dann übertragen auf den von Leben und Tod, vom Guten und Bösen. Wie tief aber diese Zweiheit im Bewußtsein der Griechen wurzelte, ergibt sich auch aus dem Umstande, daß die Moiren auch später noch vorzugsweise bei der Geburt und beim Tode als wirksam gedacht wurden.

Die Trias Hesiods, die ohne Zweifel in der Symmetrie seines ganzen Systems ihren Grund hat, bildet nur als entsprossen aus der Nacht eine finstere Gruppe, als hervorgegangen aus Zeus steht sie in der Mitte zwischen den lieblichen Horen und den bezaubernden Grazien, mit den Gruppen, die diese bilden, zu einer Trias von drei Triaden sich verknüpfend.[12]) Weniger tritt darum auch bei dieser letzteren die Beziehung auf das Schlimme hervor, weniger insbesondere die auf den Tod, während die erstere noch geradezu den Keren, dem finsteren Moros und dem Thanatos beigesellt ist.[13]) Wir müssen damit jenen Zug in der hesiodeischen Auffassung in Verbindung bringen, welcher in dem Grade, als die höchste Gottheit

[10]) Il. XXIV, 525 ff.

[11]) Paus. X, 24, 4: *ἕστηκε δὲ καὶ ἀγάλματα Μοιρῶν δύο, ἀντὶ δὲ αὐτῶν τῆς τρίτης Ζεύς τε Μοιραγέτης καὶ Ἀπόλλων σφίσι παρέστηκε Μοιραγέτης.* Zeus und Apollo bilden hier nur Ein Wesen, die Eine über den Moiren stehende höchste Gottheit. Aehnlich ist jene Vorstellung bei Pindar, wo Tyche, die der Dichter zugleich eine *σώτειρα* und eine Tochter des *Ζεὺς ἐλευθέριος* nennt (Ol. XII, 1 ff.) als eine der Moiren bezeichnet und ihr die höchste Macht unter den Schwestern eingeräumt wird (S. Pind. frag. Boeckh, pag. 565.)

[12]) Theog. 901 — 912.

[13]) Theog. 111 ff.

höher gefaßt wird, dem Menschen eine freundlichere Zukunft zu erschließen, dem Tod seinen Stachel zu entwinden strebt.

Bei Homer, dessen höchster Gott, wie wir oben gesehen, noch keineswegs mit der finsteren Naturmacht in der Moira sich abzufinden gewußt, tritt nicht bloß die im Vorigen angedeutete Zweiheit entschieden in den Vordergrund, sondern es wird auch der schlimmen Seite noch überwiegende Geltung zuerkannt. Bei ihm ist es darum auch die Todesgöttin Moira, die wir vorzugsweise durchgebildet finden, und sie wird bei ihm in typischer Weise nicht bloß die gewaltige (κραταιή) genannt, sondern auch die böse (κακή) und verderbliche (ὀλοή). Insbesondere aber müssen wir hier jenen Typus ins Auge fassen, in welchem diese Moira ebenso, wie wir es oben bei der Ker gefunden, mit dem Thanatos (Μοῖρα θανάτοιο) verknüpft wird. Dadurch wird auch sie in gleicher Weise, wie die Ker, zu einer Dienerin des Todes; nur ist ihr Geschäft, entsprechend ihrem Wesen, von dem der Ker verschieden. Während nämlich diese selbst das Blut des Todten trinkt und ihn fortträgt, erscheint die Moira bloß mit der Forderung, daß ein Sterblicher dem Tode überliefert werde. Sie bezeichnet im Auftrage ihres Gebieters den, der sterben soll, während die Ker das Opfer erfaßt; sie ist Willensverkünderin des Todtengottes, die Ker Vollstreckerin.

(Il. XVIII, 114 ff.)

Jetzo hinweg, daß ich Hektor den Mörder des theueren Hauptes
Treffe, doch mich wird erfassen die Ker, wenn das Loos mir gefallen
Nach der Bestimmung des Zeus und der andern unsterblichen Götter;
Konnte ja Herakles selbst der Gewalt'ge der Ker nicht entrinnen;
Welcher ein Liebling doch war des herrschenden Vaters Kronion,
Ihn auch umstrickte die Moir' und der Eifer der grollenden Hera.

So ruft Achilles entschlossen zum Kampfe mit Hektor, und als ihm die Ker zur Vollstreckung wirklich naht, verkündet ihm sein Pferd Xanthos:

(Il. XIX, 408 ff.)

Heute noch sind wir gewiß dir Retter, o starker Achilleus,
Doch dir ist nahe der Tag, wo du hinsinkst, und nimmer sind schuldig
Wir, denn der Gott ist's, der mächtige und die gewaltige Moira.

---

[14]) S. Theil II.

Ebenso wird der Todeskampf zwischen Tlepolemos und Sarpedon erregt von der Moira, damit die Ker sie erfasse:

(Il. V, 628 ff.)

Drauf den Tlepolemos, den stattlichen Herakleiden
Trieb gegen Sarpedon zum Streit die gewaltige Moira.

Doch nicht immer folgt dem Willen, den die Moira verkündet, sogleich die Erfüllung,[15]) wie auch lange oft die Ker ihr Opfer verfolgt und umwandelt, bevor sie es erhascht. Jene nämlich fordert, ihrem Wesen entsprechend, ein bestimmtes Maß von Bedingungen, die den Vollzug begründen müssen; diese kann als Beute nur erfassen, was jene ihr zuweist. Dagegen wird nicht jedes Todesloos, das die Moira auswirft, in die Gewalt der Ker gegeben, denn der Wirkungskreis ist für diese viel enger als für jene gezogen. Darum erscheint die Moira, wenn die Vollziehung geschehen soll, auch öfter mit dem Thanatos:

(Il. XVI, 852 — 54.)

Wahrlich auch du wirst nicht lange mehr fristen des Lebens, denn nahe
Stehet schon Thanatos dir und die finstre gewaltige Moira.

Oft auch folgt ihr zum Vollzug eine andere Gottheit:

(Il. XVI, 849.)

Mir aber schuf den Tod die verderbliche Moir' und Apollo.

Oder es fällt das Opfer unmittelbar auf ihren Befehl:

(Il. IV, 517 — 526.)

Da umstrickte die Moira Diores den Amarynkiden
— und Nacht umhüllt' ihm die Augen.

Faßt man nun zuletzt ins Auge, daß die Moira gleich dem Thanatos und der Ker als Todesdienerin[16]) auftritt, so wird man zu dem Schlusse genöthigt, daß Ein Todtengott sich finden mußte, der zur Ausübung seiner Herrschaft ihres Dienstes bedurfte. Betrachtet man ferner, daß jene dienenden Wesen öfter ihrer Persönlichkeit sich entschlagen und als bloße Begriffe erscheinen, so ist offenbar, daß dieser Todtengott auch ohne eine solche Dienerschaft bestehen konnte, und daß zu einer Zeit, wo ihm diese noch nicht zu

---

[15]) Vgl. Il. XXI, 82 und 92, 93. XXII, 202—204. 297—304.

[16]) Wo die Moira auch wieder als Dienerin des Thanatos erscheint, ist dieser nicht als Todesdiener, sondern als Stellvertreter des ursprünglichen Einen Todtengottes aufzufassen.

Gebote stand, er die später ihr zugewiesenen Geschäfte selbst besorgen mußte. Damit stimmen auch die gemeinschaftlichen Prädikate überein, die ihnen zugetheilt werden; nur in der Vorstellung Eines Wesens kann eine solche Gemeinschaft ihren Grund haben. Diesen Todtengott nun aufzusuchen, muß die nächste Aufgabe dieser Untersuchung sein.

4. Hades.

Keiner anderen Gottheit im Bereiche des Todes legen die frühesten Schriftdenkmäler des Griechenthums bestimmtere Züge bei als dem Hades. Bei Homer ist dieser ganz der Sphäre des Begriffs enthoben und in die Reihe der göttlichen Persönlichkeiten mit bestimmtem Wirkungskreise gesetzt. Erst in der spätern Zeit, als mit dem Drang der Reflexion das Gebäude des alten Götterglaubens zusammenfiel, schwand auch die Person des Hades und der Name ging auf den Ort der Herrschaft über, die ihm das Alterthum zugewiesen hatte. Aber auch bei Homer schon entspricht die Gestalt dieses Gottes nicht mehr der ursprünglichen Auffassung, und unverkennbar sind die einzelnen Glieder derselben aus den zerstreuten Trümmern eines früheren Bildes zusammengefügt. Dieß beweist nicht bloß die schwankende Ansicht über den Ort des Schattenreiches, das bald nach Westen jenseits des Oceans, bald in das Innere der Erde verlegt wird, sondern auch die mangelhafte Zeichnung der Wirkungssphäre, in welcher der Gott seine Herrschaft übt und die Bestimmung durch Prädikate, die ihm in seiner neuen Gestalt widersprechen. Sehen wir vor Allem, welches Resultat uns der Versuch gewährt, zum Unbestimmten eine sichere Grundlage zu finden, das Mangelhafte zu ergänzen, das Widersprechende auszugleichen. Doch zu diesem Zwecke müssen wir mit dem homerischen Bilde selbst auf die Trümmer, aus denen es entstanden ist, zurückgehen.

Durch den ganzen Götterglauben der Griechen zieht sich, einem Lichtstrahle gleich, der vom Dunkel bekämpft immer aufs Neue wieder aufleuchtet, die Idee einer göttlichen Einheit. Diese Idee geht als beständige Negation den Versuchen des Polytheismus zur Seite und läßt sich aus dem Griechenthum so wenig wegläugnen, als die Macht des Geistes, dem sie ursprünglich angehört und mit dessen Wesen sie zugleich gesetzt ist. Doch verschieden sind in den verschiedenen Perioden die Formen, unter denen sie bei den Griechen

zur Erscheinung kömmt. Wir finden nämlich, daß sie genau, wie überhaupt die griechische Cultur, den Gesetzen der psychischen Entwicklung folgt, immer aber auf der Höhe jeder neuen Errungenschaft mit neuen Zügen, aufsteigend zur Vollendung, sich gestaltet. In der vorhomerischen Zeit, deren Entwicklungsmomente noch an den Orient geknüpft sind, spricht sie sich als Sehnsucht, wie in der Seele des Kindes die Ideewelt sich ankündigt, als Ahnung aus; im Homerismus steigt diese Ahnung auf in die Sphäre der Phantasie und ergießt sich in den Strom der Bilder, mit denen diese den ersten Aufschwung des Geistes über die Natur beginnt. Doch der Geist ist auf dieser Stufe noch gebunden, und was er schafft, noch innig verschmolzen mit der Natur; noch ist die Phantasie in der Vielheit der sinnlichen Anschauung befangen, ungezügelt vom ordnenden Verstande, von der maßgebenden Vernunft.

In die letztere Sphäre erhebt sich erst auf dem Wege der mannigfaltigsten Versuche die nachhomerische Periode und erlangt in der attischen Philosophie ihre relativ höchste Vollendung. Was ursprünglich als Ahnung sich ausgesprochen, wird in dieser zum freien Bewußtsein, der geahnte Gott, nachdem er durch die Vielheit der homerischen Phantasie seinen Durchgang genommen, wird zum bewußten; die dunkel ersehnte, im Bilde zerflossene Idee kehrt aus ihrem Irrgange zur Einheit im entfesselten Geiste zurück.

Stellen wir uns auf den Standpunkt, den diese Idee uns anweist, so kann uns Hades ursprünglich nur als eine Offenbarungsweise jenes Einen das All beherrschenden Gottes, sein Name nur als ein Prädikat von diesem erscheinen. Es stellt im Sinne des alten Lichtcultes, dessen Lehren vielfach namentlich in die älteste Entwicklung der griechischen Mythen eingriffen, den unterirdischen lichtlosen Zeus [1]) dar im Gegensatze des ätherischen Lichtgottes, ist

[1]) Er ist lichtlos und macht lichtlos nach der im ganzen Götterglauben der Griechen durchgreifenden Vorstellung, daß ein Gott immer, was er ist, auch wirkt und, was er wirkt, auch ist. Döderlein (Hom. Glossarium), der die active Seite ebenfalls hervorhebt, bringt damit passend den Helm des Hades (Il. V, 845. Hes. Scut. 236) in Verbindung. Unter den vielen Erklärungen des Wortes selbst ist formell und materiell immer noch diejenige die richtigste, welche es von ἴδω und dem α priv. entstehen läßt. Sowohl das homerische Ἄϊδος (ἄϊς = ἄϊδς = ἄϝιδς) und Ἀΐδης (ἀϝίδης) als das spätere Ἅιδης — ἅδης (wo der Spir. asp. an die Stelle des Digamma getreten ist) erklärt sich auf diese Weise am natürlichsten. Der Ableitung von

aber ursprünglich und seinem Wesen nach Eines mit ihm, wie auch in Aegypten Osiris bald im Lichte wandelnd, bald in der Finsterniß Beherrscher beider Sphären ward. Bekannt ist jener pelasgische Zeus mit drei Augen, wie er auf der Burg zu Argos in einem uralten, der Sage nach von Troja hiehergebrachten, Bildnisse dargestellt war. Ohne Zweifel bezog sich dieses dreifache Auge auf die drei Sphären der Welt, in denen der Eine Zeus hier herrschend gedacht wurde, und Pausanias selbst, der uns von jenem Bildnisse Nachricht gibt, hält dieß für die passendste Deutung. [2]) Wie aber hier die dreifache Offenbarungsweise durch das Dreiauge, so war sie in jenen drei Zeusbildern, welche nach dem Berichte desselben Periegeten zu Korinth sich fanden, durch die Dreigestalt der Person ausgedrückt. [3]) Dieselbe Einheit in der Dreiheit kehrt wieder auf einem alten Vasengemälde aus Chiusi, [4]) das auf der einen Seite den Kampf des Herakles mit Kyzikos, auf der andern drei in der Bildung sich ähnliche Figuren des Zeus darstellt: alle drei mit dem Donnerkeil, zwei zugleich mit der Sterope und die dritte mit dem Dreizack. Zeus, Poseidon, Hades sind hier in ihrem Wesen Eins, nur in ihrer Erscheinungsweise unterschieden. Faßt man dabei ins Auge, daß Pelasger in Kyzikos wie in Argos wohnten, und daß selbst nach der letzteren Stadt von jenen Gegenden Kleinasiens der dreiäugige Zeus gekommen sein soll, so ist ein uralter Zusammenhang zwischen diesem und dem dreigestaltigen Gott von Kyzikos nicht zu verkennen.

χαδ — ἀδ (Voss.) widerspricht das Jota in der ältesten Form. Ebenso verhält es sich mit der Ableitung von ἀδ — ἡδ (Eustath). Noch weniger kann an ἄω (sättigen) gedacht werden. Döderlein, der ebenfalls von ἰδεῖν ausgeht, findet dasselbe Wort im lateinischen Vedius wieder. Das älteste Wort scheint Ἄδων (ἀϜιδών, woraus Ἀιδωνεύς) gewesen zu sein, nachgebildet dem phönizischen Adon (Adonis, der auch materiell ursprünglich mit jenem derselbe ist; vgl. Movers Phönizier p. 194 ff.). So dürfte ἀΐδων und ἀΐδης nur eine Umprägung des phönizischen Wortes sein, entsprungen aus dem bei Aufnahme fremder Namen so oft vorkommenden Streben, ihnen aus der eigenen Sprache eine Deutung zu geben. Mit dieser Annahme würde sich auch die weitere Erklärung Döderleins vertragen, daß Ἀιδωνεύς nur eine Fortbildung aus ἀΐδωνι (ἀΐδῃ) nach Analogie von Σαλμωνεύς, Ἐτεωνεύς sei.

[2]) Paus. II, 24, 5. τρισὶν οὖν ὁρῶντα ἐποίησεν ὀφθαλμοῖς, ὅστις δὴ οὖν ὁ ποιήσας, ἅτε ἐν ταῖς τρισὶ ταῖς λεγομέναις λήξεσιν ἄρχοντα τὸν αὐτὸν τοῦτον θεόν.

[3]) Paus. II, 3. 7. τὰ δὲ τοῦ Διὸς καὶ ταῦτα ὄντα ἐν ὑπαίθρῳ, τὸ μὲν ἐπίκλησιν οὐκ εἶχε, τὸν δὲ αὐτῶν Χθόνιον, καὶ τὸν τρίτον καλοῦσιν Ὕψιστον.

[4]) Gerhard Arch. Z. 1851. Daselbst eine sinnreiche Erklärung von Panofka. Vgl. dessen „Verleg. Mythen" Taf. 1, 5.

Nicht ohne Interesse ist es hier an den indischen Feuer- und Licht-gott Shiwa mit den drei Augen (Trilochanas),[5]) an den ägyptischen Osiris, der als ein beflügeltes Auge die Welt durchzieht,[6]) und in Griechenland selbst an den dreiäugigen Apollo, der seinem dreiäugigen Vater als Lichtgott ebenso wie der Lykeios dem gleichbenannten Zeus folgte, zu erinnern.

Ist nun Hades im Grunde nur Zeus selbst in der niederen Sphäre, so kann es auch nicht mehr auffallend erscheinen, wenn wir ihn selbst sein finsteres Reich verlassen und über der Erde erscheinen sehen. Als Eubuleus, wie ihn die orphische Lehre nennt, steigt er mit der Fülle der Naturproducte aus der dunkeln Tiefe empor. Als Agesilaos oder Agesandros, wie er in derselben Lehre bezeichnet wird, kömmt er als Beherrscher der Todten selbst, die ihm anheimgefallenen Opfer auf der Erde zusammenzutreiben und nach seinem finstern Reiche abzuholen. Bei Pindar wird ihm sogar ein Stab zugetheilt, mit dem er, wie es dort heißt, die Sterblichen nach dem Hohlweg der Todten hinabtreibt,[7]) und es fehlt nicht an Kunstdenkmälern, auf denen Hades geradezu mit einem solchen Stab dargestellt ist.[8]) Bei Sophokles klagt Antigone, daß der allaufnehmende Hades sie lebend hinab-

[5]) Diese Symbolik überhaupt gehört dem Oriente an und ist dem eigentlichen Hellenismus, der sich der überkommenen Züge nur zu entledigen suchte, fremd. Auf den Trilochanas führen auch die bald einäugigen, bald dreiäugigen Cyclopen zurück. Ursprünglich sind diese Shiwa selbst, aufgefaßt nach den drei Richtungen seines Wirkens. Indem sie so in den dreiäugigen Gott sich theilen, hat jeder passend nur Ein Auge; indem sie aber in jenem ihre Einheit haben, erhält auch jeder einzelne das Dreiauge. Die Vorstellung mit zwei Augen ist eine spätere hellenische und muß dem Einfluß der Alles auf das Schöne beziehenden Kunst zugeschrieben werden. — Auf den Orient (Wishnu) weisen ebenso die mit den Cyclopen zusammengehörigen Hekatoncheiren, die Riesen mit fünfzig Köpfen und hundert Armen, zurück.

[6]) Auch als ein Auge dargestellt mit einem Scepter; seine Name selbst als „der Vieläugige" gedeutet bei Plutarch. De Isid. 51. Vgl. die sieben Augen des Jehova (Deut. II, 12. Ezra 5, 5.; ebenso hat das Lamm in der Apokalypse Cap. V, 6 *ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ, ἅ εἰσι τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ, ἀποστελλόμενα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν*), den *εὐρύοπα Ζεύς*, den Jupiter trioculus, das bei den griechischen Dichtern so oft vorkommende Bild von der Sonne als Auge des Tages und vom Mond als Auge der Nacht. Auch bei den Germanen galten Sonne, Mond und Sterne für Augen des Himmels (vgl. oben den einäugigen Wuotan); daher noch der Aberglaube, nicht mit Fingern nach Mond und Sternen zu deuten aus Furcht Engeln in die Augen zu greifen (Grimm M. p. 414).

[7]) Pind. Ol. IX, 33 ff. *οὐδ' Ἀΐδας ἀκίνηταν ἔχει ῥάβδον — βρότεα σώμαθ' ᾇ κατάγει κοίλαν πρὸς ἀγυιὰν θνασκόντων.*

[8]) S. Welcker Denkm. III, p. 555.

führe zum Strand des Acheron;[9]) und bei Euripides ruft Alkestis im Moment ihres Hinscheidens: „Fort zieht mich Einer, fort — siehst du ihn nicht? — nach der Behausung der Todten, der geflügelte Hades, finster hervorblickend aus dem dunkelglühenden Auge.“[10])

Bei Homer ist Hades Bruder des Zeus und selbständiger Herrscher in der Göttertrias. Aber auch im homerischen Hades ist die herrschend gewordene Vorstellung von Zügen durchwebt, die auf seine ursprüngliche Identität mit Zeus und auf sein Erscheinen in der Oberwelt zurückweisen. Als unterirdischer Zeus übt er in dem dritten Theil, der ihm durch das Loos zugefallen, mit der schrecklichen Persephone die Herrschaft.[11]) Wo er von Herakles im Kampf vor Pylos verwundet wird, verläßt er nicht bloß seine stygische Behausung, sondern steigt selbst in die Lichtsphäre des Olymp empor. Jener berühmte Raub, durch dessen Vollführung er auf die Oberwelt kommend die erstorbene Tochter der Natur nach seinem unterirdischen Pallast abholt, ist zwar nirgends ausdrücklich erwähnt; Persephone aber ist, wie es eben der Mythus von jenem Raube darstellt, Tochter des Zeus[12]) zugleich und Gattin des Hades, und Demeter, dort der Persephone Mutter, wird hier Geliebte des Zeus[13]) genannt. Dann aber wird nicht bloß die belebte Natur im Allgemeinen, sondern auch der Mensch selbst, wenn das Leben von ihm weicht, nach einzelnen Andeutungen ein Raub des über die Erde emporsteigenden Gottes. Neben der Hauptansicht nämlich, daß die Seelen selbst hinabwandern in das Haus des Hades und dort erst in seine Gewalt gerathen, greift an nicht wenigen Stellen auch die Vorstellung durch, daß sie unmittelbar nach ihrer Lösung vom Leibe ihm überliefert werden. Die Ausdrücke an allen diesen Stellen sind typisch und verrathen dadurch eine feststehende Anschauungsweise, die zugleich dadurch, daß die rein-

---

[9]) *Sophocl.* Antig. v. 900: *ἀλλά μ' ὁ παγκοίτας Ἅιδας ζῶσαν ἄγει τὰν Ἀχέροντος ἀκτάν* —.

[10]) *Euripid.* Alcest. v. 268 ff.: *ἄγει μ' ἄγει μέ τις· οὐχ ὁρᾷς; νεκύων ἐς αὐλὰν — ὑπ' ὀφρύσι κυαναυγέσι βλέπων πτερωτὸς Ἅιδας.* — Beachtenswerth ist, daß an allen diesen Stellen *ἄγω* vorkömmt, wie es sich auch in den angeführten Prädikaten *Ἀγέσανδρος* und *Ἀγεσίλαος* findet. Vgl. Il. 11, 834: *Κῆρες γὰρ ἄγον μέλανος θανάτοιο.*

[11]) Il. IX, 457.

[12]) Odyss. XI, 217.

[13]) Il. XIV, 326.

homerische von ihr abweicht, sich als eine frühere und mit Rücksicht auf den Umstand, daß sie später wiederkehrt, als eine in andern Gebieten fortbestehende erweist. Wir nehmen hieher jene Ausdrücke, welche in typischer Anwendung geradezu eine Uebergabe an Hades und zwar, wenn man die ursprüngliche Bedeutung derselben ins Auge faßt, eine solche bezeichnen, welche unmittelbar an die Person des Gottes selbst stattfindet.[14]) Insbesondere aber müssen wir hier jenes typische Prädikat hervorheben, welches dem Hades geradezu an solchen Stellen, wo er Todte, die ihm übergeben werden, empfängt, das Pferd zugesellt (*κλυτόπωλος*).[15]) Dieses Prädikat, das ihn dem Worte nach als „rosseberühmten" Todtengott bezeichnet, hat schon im Alterthum verschiedene Erklärungen erfahren. Bald bezog man es auf den geschickten Rosselenker, der berühmte Pferde in seinem Besitze habe, bald auf das rauschende Umherziehen des Gottes mit Rücksicht auf das laute Klaggeschrei über die Todten.[16]) Das Schwankende und Mangelhafte in diesen Erklärungen fällt in die Augen, kann aber um so weniger befremden, wenn man bedenkt, wie flüchtig die alten Grammatiker oft solche Dinge behandelten und wie verschieden die Auffassung des Hades selbst in dieser späteren Zeit von der homerischen war. Neuere haben es auf das Zwei- oder Viergespann bezogen, mit dem er gleich den übrigen Göttern umherfahren soll,

---

[14]) Il. I, 3: *πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν.* — V, 190: *καί μιν ἔγωγ' ἐφάμην Ἀϊδωνῆϊ προϊάψειν.* VI, 487: *οὐ γάρ τις μ' ὑπὲρ αἶσαν ἀνὴρ Ἄϊδι προϊάψει* —. XI, 55: *πολλὰς ἰφθίμους κεφαλὰς Ἄϊδι προϊάψειν.* Das Typische des Ausdruckes erhellt hinlänglich aus dieser Zusammenstellung. Hades ist hier Person, wie überall noch bei Homer, und an seine Person findet die Ueberlieferung statt, was *προϊάπτειν* bedeutet. Mit dem Begriff der Ueberlieferung verbindet dieses Wort zugleich den des Gewaltsamen; eine bloße Uebersendung anzunehmen, fordert keineswegs dessen Bedeutung; ganz unbegründet aber ist die Behauptung, daß es einen Tod vor der bestimmten Zeit (*Scholl.* „*πρὸ τῆς εἱμαρμένης*" — *πρό* hat auch in der Zusammensetzung mit dem verwandten *ἰάλλω* — *ἵημι* bei Homer nur die Bedeutung „fort, vorwärts;" vgl. Il. VIII, 364. XI, 3. XVI, 241. Odyss. V, 316. XIX, 468) bedeute. Das Virgilische (Aeneid. IX, 527) „quem quisque virum demiserit Orco" und (785) „juvenum miseros tot miserit Orco," so wie (X, 662) demittit corpora morti" enthält eine Deutung des Wortes nach späterer Vorstellung. — Für dieselbe Beziehung findet sich aber auch geradezu und zwar ebenfalls in typischer Weise der Ausdruck *διδόναι*. So Il. V, 656: *εὖχος ἐμοὶ δώσειν, ψυχὴν δ' Ἄϊδι κλυτοπώλῳ.* Ebenso XI, 443. XVI, 625.

[15]) Il. V, 656. XI, 445. XVI, 625.

[16]) *Scholl.* *τῷ ἱππικῷ· ἐνδόξους ἵππους ἔχοντι.* — *οὐ κλυτή ἐστιν ἡ ἐπιπώλευσις, οἷον ἀκουστὴ διὰ τὰς ἐπὶ τοῖς ἀποθανοῦσιν οἰμωγάς.*

und lassen seine Rosse bald in weißer, bald in schwarzer Farbe erscheinen.[17]) Auch wurde auf den Raub der Kora hingewiesen oder einfach an die Schnelligkeit gedacht, mit welcher der Gott überhaupt „wegraffend wie ein Sturm daherfahre.“[18])

Wenn, was das Prädikat bedeutet, eine den Göttern gemeinsame Bestimmung wäre, so ließe sich nicht absehen, warum es gerade in typischer Weise dem Hades zugesprochen sein sollte. So wahllos sind die alten Sänger mit solchen Typen nicht umgesprungen, wenn gleich Spätere oft aus Unkunde ihrer eigentlichen Bedeutung sie willkürlich behandelten. Stellt man insbesondere die auf die Götter bezüglichen Typen bei Homer zusammen und prüft sie genau für sich und in ihren gegenseitigen Beziehungen, so läßt sich nicht verkennen, daß sie mit der größten Umsicht und Sorgfalt angewandt wurden. Auch stimmt hiemit die gleichsam heilige Scheu überein, mit der sie festgehalten und fortgepflanzt wurden. Eine bloß poetische Bedeutung in ihnen zu finden, ist unstatthaft; das Poetische kömmt ihnen nur in so fern zu, als die Poesie hier mit dem Mythus verschmilzt. Mit Beziehung auf diesen letzteren aber erweisen sie sich gleichsam als organische Gebilde eines gemeinschaftlichen Ganzen, in dem sie ohne Zerstörung des Organismus selbst nicht unwillkürlich versetzt werden können.

Wird nun das obige Prädikat dem Hades in der genannten Weise zugetheilt, so ist offenbar, daß ihm die Berühmtheit durch das Pferd, dem selbst wieder in dieser Verbindung Ruhm zu Theil wird,[19]) als eine eigenthümliche Bestimmung zukömmt.

---

[17]) S. Heyne zu Il. V, 654.

[18]) Preller, der (Demeter und Persephone p. 5) gegen Welcker (Zeitschrift für Gesch. u. Ausleg. d. a. K. 1, 1) die Bekanntschaft Homers mit dem Raub der Kora läugnet, erkennt in dem κλυτόπωλος bloß den „Inhaber eines auserlesenen Gespannes“ und sagt: „Homer kann seine Heroen nicht ohne die Auszeichnung eines Gespannes denken, wie viel weniger seine Götter.“ Aber wie oft erscheinen die homerischen Götter auch ohne Gespann? — Stuhr (Religionssyst. 11 p. 303) sagt: „Rosseberühmt mag er wohl darum genannt werden, weil er wegraffend wie ein Sturm dahinfuhr.“ Diese Erklärung bewegt sich mehr auf poetischem als mythischem Standpunkt und läßt gerade das, worauf es ankömmt, unerklärt.

[19]) Die Uebersetzung „rosseberühmt“ erschöpft nicht den Begriff von κλυτόπωλος; die Verschmelzung der Formen und die aus dieser Verschmelzung entspringende mannigfaltige Beziehung, wie sie der griechischen Sprache eigenthümlich ist, geht der deutschen ab. Indem κλυτός dem πῶλος als vorausgehend inhärirt, bezieht es sich zunächst auf die Rosse; indem es mit ihm zu Einem Ganzen verschmilzt, bezieht es sich auch auf den, der durch das

Somit kann auch dieses Pferd selbst nur ein solches, das am Wesen und Wirken des Gottes sich betheiligt, nur ein Todtenpferd sein; und es bleibt nur die Frage, in welcher Bethätigung ein solches Gespann bei Homer, bei dem es weiter keine Rolle spielt, ja selbst auf ganz fremdem Feld sich zu finden scheint, zu fassen sei. Oben schon haben wir Züge erkannt, welche auf den Raub der Kora hindeuten, und es kann, wenn man bedenkt, daß gerade in diesem Mythus jenes Gespann zur Berühmtheit gelangt ist, die Behauptung nicht allzu gewagt sein, daß auch der fragliche Typus bei Homer (κλυτόπωλος) zunächst in eben diesem Mythus seinen Ursprung habe.[20]) Wir haben ferner Züge gefunden, welche den Hades nicht bloß zur Abholung des Naturlebens in der Kora, sondern der Menschen insbesondere über die Erde emporkommen lassen, und müssen ihm, in so fern ein Gott für das Besondere bleibt, was er für das Allgemeine ist, denselben Typus auch für dieses letztere Geschäft zuerkennen. Hieraus ergibt sich alsdann, daß jener „rosseberühmte" Hades, wie ihn der obige Typus bezeichnet, nur als Todtengott gefaßt werden könne, wie er mit seinem Todtengespann auf die Oberwelt emporkömmt, um hier das Sterbliche, sobald es seiner Gewalt verfällt, im Allgemeinen und Besonderen mit sich fortzunehmen.[21])

Ganze bezeichnet wird (Hades). Vgl. ἀνέρες αἰολόπωλοι, Il. III, 185, wo die Männer als rasch zugleich mit raschen Pferden zu fassen sind.

[20]) Nicht als ob Homer diesen Mythus ersonnen oder auch nur mit bewußter Beziehung auf denselben das Prädikat angewandt hätte. Nur dieß wird behauptet, daß jener Mythus zur Zeit Homers in seiner einfachen Form bestand, daß aus ihm jenes Prädikat in der bezeichneten Bedeutung am natürlichsten hervorging, und daß es dem Dichter, wie so manche andere Typen, als ein gegebenes vorlag. Daraus, daß Homer die Sache nicht erwähnt, folgt nicht, daß sie zu seiner Zeit nicht war; und wenn sie war, folgt nicht, daß Homer sie kennen mußte; und wenn er sie kannte, folgt wieder nicht, daß er sie in seinen Dichtungen behandeln mußte: ja auch in dem Falle, daß er eine Sache wirklich behandelte, darf nicht sofort geschlossen werden, daß darin seine eigentliche Ansicht vorliege.

[21]) In welcher Weise dabei der Gott dieser Pferde sich bediene, ob fahrend oder reitend, kann hier mit Rücksicht auf den Nerv der Frage selbst nur von geringem Belang sein. Daß die homerischen Götter nicht reiten, weiß Jedermann; daß aber die Griechen überhaupt ihre Götter niemals reiten ließen, wäre eine Behauptung, die schon an sich namentlich für die älteste Zeit unglaublich in literarischen und monumentalen Zeugnissen ihre Widerlegung fände. Auffallen muß daher, wenn Welcker Denkm. 11 p. 238, Anm. 3 gegen meinen „reitenden Charon" (Programm 1849—50) mit Verwunderung sagt, ich habe den κλυτόπωλος des Homer zu einem „Reiter" gemacht. Dieß steht nirgends in jener Schrift; vielmehr habe ich dort ausdrücklich und bestimmt, wie hier, die homerische Vorstellungsweise von

Weil nun aber ein solcher Hades in solcher Weise erscheinend der bei Homer herrschenden Vorstellung nicht entspricht, so müssen wir aus diesem Verhältniß den Schluß ziehen, daß er in einen vor- und außerhomerischen Kreis, welchem sein Ursprung und seine Fortentwicklung angehört, zu verweisen, und daß er in die homerischen Dichtungen, wie oben schon angedeutet wurde, nur in einzelnen durch Mythus und Poesie gegebenen und geheiligten Zügen, insbesondere in dem zuletzt genannten Typus aufgenommen worden sei. Doch um dieß genauer ins Licht setzen zu können, ist es nun nöthig, daß wir die Verbindung des Pferdes mit dem Tode, wie es im griechischen Mythus überhaupt dargestellt wird, zu erforschen suchen.

B.

Allgemeiner Mythenkreis.

1. Demeter Erinnys. Arion.

Indem wir nun unsere Forschung von Homer und Hesiod herüber auf das allgemeine Gebiet des griechischen Mythus lenken, greifen wir hier zunächst diejenigen Fäden auf, welche entschieden Griechenland mit dem Oriente verknüpfen. Wir gehen aus vom Schöpfer des Pferdes selbst, von Poseidon.

Wie in Indien, so verknüpft sich auch hier mit dem Wasser der Tod und mit beiden das Pferd; nur liegt hier im Mythengewebe verborgen, was dort als ursprüngliche Vorstellung bestimmt sich ausspricht. Von Poseidon ist, wie von Wishnu das Pferd geschaffen, und eine Reihe von Prädikaten bezeichnet ihn zugleich als Lenker des Pferdes. [1]) Die Erklärung des Pausanias, der diesen

---

der vor- und außerhomerischen unterschieden und nur in Beziehung auf die letztere auch von einem Reiter gesprochen; bestimmt habe ich zugleich das Hauptgewicht auf das Pferd, nicht auf die Art und Weise, wie es gebraucht wird, gelegt und dem Homer die Auffassung des *κλυτόπωλος* in seiner eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung geradezu abgesprochen.

[1]) *Ἵππιος, ἱππηλάτης, ἱππηγέτης, ἱπποκούριος, δμήτηρ ἵππων, εὑρετὴς ἱππικῆς, ἐλάτης, δαμαῖος.* In Kunstwerken erscheint er oft auch auf einem Wagen von Hippokampen gezogen; doch diese sind erst durch die Kunst

Zug des Mythus auf die Erfindung der Reitkunst[2]) deuten will, beweist, wie sehr den Griechen seiner Zeit die ursprüngliche Auffassung abhanden gekommen war.[3]) Die attische Sage, nach welcher Poseidon erst im Streit mit der Athene das Pferd erzeugte, ist offenbar spätere Sagenvermischung, in der die Schöpfung des Pferdes selbst als frühere Vorstellung vorausgesetzt werden muß. Bemerkenswerth aber ist in dieser Sage, daß sie die Erzeugung des Pferdes aus der Erde geschehen läßt. Dieß stimmt überein mit der uralten Mythe, nach welcher Poseidon in der Umarmung der Demeter[4]) das Pferd Arion erzeugte, von welchem Homer singt: Il. XXIII, 346—48.

Trüg' ihn Arion selbst, der vom Blute der Götter entsprossen,
Stürmenden Laufes daher, des Adrastos hurtiger Renner.

Poseidon erscheint in dieser Umarmung selbst als Pferd[5]) und Demeter als Erinnys. Als solche ist die Demeter zürnende Todesgöttin,[6]) Arion aber das aus der Dunkelheit des Todes aufsteigende Pferd der Wiedergeburt und Poseidon der Gott, durch

---

aufgekommen und aus dem Streben hervorgegangen, das wirkliche Pferd mit dem Element des Wassers auszugleichen.

[2]) Paus. VII, 21, 3: *ἐγὼ δὲ εὑρετὴν ἱππικῆς ὄντα ἀπὸ τούτου σχεῖν καὶ τὸ ὄνομα εἰκάζω.* Auch die Deutung Böttigers (s. Amalthea p. 302 ff.), der den Umstand geltend macht, daß die ersten Pferde durch seefahrende Phönizier nach Griechenland gebracht worden seien, ist unbegründet. Auf den richtigen Standpunkt der Deutung weist Creuzer hin (11, p. 387).

[3]) Ebenso verhält es sich mit der Erklärung Plutarchs vom Dreizack (Plut. de Isid. c. 75), der auf das dritte dem Poseidon zugefallene Loos, das Meer, sich beziehe. Nicht minder unrichtig sieht Winckelmann (Bd. 9, pag. 83) darin ein Fischerwerkzeug, womit große Fische, insbesondere der Spada, gefangen und getödtet wurden, und das man fuscina nannte. Ebenso O. Müller (Arch. pag. 507), der in der Triäna nur eine Harpune für den Thunfischfang erkennen will. Sollte nicht dem Poseidon der Dreizack aus demselben Grunde zukommen wie dem Wishnu? Dieser erhielt ihn aber mit Beziehung seines Wirkens auf die drei Sphären des Alls, in welchem Sinne selbst Shiwa oft mit ihm dargestellt wird. Vgl. oben den Dreizeus pag. 77. Nach Welcker Denkm. III, pag. 94 führt auf einer Kylix aus Vulci selbst Pluto dieses Attribut — „einen Zweizack, der auf den Dreizack des Poseidon Bezug zu haben scheine." — S. über die umfassendere Bedeutung des Poseidon überhaupt Gerhard „Ueber Ursprung, Wesen und Geltung des Poseidon" (Abhandlgn. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1850 p. 159—198).

[4]) *Apollod.* III, 6, 8. *τοῦτον ἐκ Ποσειδῶνος ἐγέννησε Δημήτηρ εἰκασθεῖσα Ἐριννύϊ κατὰ τὴν συνουσίαν* Bei Hesiod (*Scut.* H. 120) wird Arion *κυανοχαίτης* wie Poseidon selbst genannt.

[5]) Paus. VIII, 25, 4. *Ποσειδῶν δὲ συνίησιν ἀπατώμενος καὶ συγγίγνεται τῇ Δήμητρι, ἄρσενι ἵππῳ καὶ αὐτὸς εἰκασθείς.*

[6]) Paus. l. c. sagt: *καλοῦσιν δὲ Ἐριννὺν τὴν θεὸν οἱ Θελπούσιοι,* und fügt die Erklärung bei: *ὅτι τῷ θυμῷ χρῆσθαι καλοῦσιν ἐριννύειν οἱ Ἀρκάδες.*

den die Wiedergeburt erzeugt wird. Aber auch die Demeter selbst wird, wie Pausanias erzählt, bei diesem Vorgange zur **Stute**,[7]) und erst in dieser Verwandlung unterliegt sie der Liebesgewalt[8]) des Pferdegottes. Ihr Widerstreben, das sie Anfangs dem Verlangen Poseidons entgegensetzt, ist der Streit der Kräfte, die den Tod erzeugen und das Leben, ihre endliche Hingebung[9]) die Versöhnung zwischen beiden.

Daß Demeter aber hier Todesgöttin sei, darauf deutet nicht bloß die Benennung Erinnys, sondern auch die Gelegenheit, bei welcher die Umarmung stattfand. Sie war nämlich auf dem Wege, ihre Tochter Persephone, die Beherrscherin der Todten, aufzusuchen.[10])

Aus diesem Grunde wurde sie auch in dem Tempel bei Thelpusa in Arkadien, wohin Pausanias den Schauplatz der Begebenheit verlegt, mit der Fackel in der Rechten dargestellt. Mit der Idee der Wiedergeburt aus dem Tode, die in dieser Mythe liegt und zunächst an das Wesen des Poseidon geknüpft ist, stimmt auch der Umstand überein, daß die Göttin sich nach der Umarmung im Flusse Ladon reinigt.[11]) Auch befand sich nach Pausanias bei Thel-

---

Unrichtig haben Viele hier *θυμῷ χρῆσθαι* als Wahnsinn erklärt; aus den Worten des Pausanias selbst *τοῦ μηνίματος εἵνεκα* und *ἐπὶ τῷ συμβάντι ἔχειν ὀργίλως* ergibt sich, daß er damit keinen andern Begriff verband als den des Zornes, der muthvollen Entrüstung. Zu jener Erklärung mag das lateinische furia sowie die spätere Auffassung der Erinnyen Veranlassung gegeben haben.

[7]) Paus. l. c. *καὶ τὴν μὲν ἐς ἵππον μεταβάλλουσαν ὁμοῦ ταῖς ἵπποις νέμεσθαι ταῖς Ὀγκείου.*

[8]) *Ποσειδῶνα ἐπιθυμοῦντα αὐτῇ μιχθῆναι;* und die **Scholl.** zu Il. XXIII, 346 *Ποσειδῶν ἐρασθεὶς Ἐριννυός.*

[9]) Paus. l. c. *χρόνῳ δὲ ὕστερον τοῦ θυμοῦ παύσασθαι.*

[10]) Paus l. c. *ἤνικα τὴν παῖδα ἐζήτει.* Mit Recht denkt **Preller** (Dem. u. Perf. p. 156) an eine Verbindung dieser Demeter mit der eleusinischen; wenn er aber die arkadische Sage aus einer Verschmelzung der letzteren mit der Ge des Antimachos und der Erinnys der Thebais entstehen läßt, so sieht er offenbar die Quelle für ein Fragment in Dingen, die selbst wieder nur Fragmente aus jenem sind. Die Verbindung des Pferdposeidons mit der Stute Demeter und die Zeugung des Rossesprößlings Arion ist die einfache Grundform des Mythus; weil aber in jener Stute die Erde Todesgöttin war, so nahm sie von der verwandten eleusinischen auch die Persephone auf.

[11]) Woher auch das Prädikat *Λουσία — ἐπὶ τῷ λούσασθαι τῷ Λάδωνι* (Paus.). **Preller** pag. 150 bezieht dieß auf das gewöhnliche Reinigungsbad, wie es auch bei der Europa, Leto, Hera erwähnt werde. Aber wegen einer gewöhnlichen Sache konnte ihr kaum ein besonders ausgezeichnetes Prädikat gegeben werden. Zu vergleichen ist allerdings das Bad der Hera, wie es der argivische und samische Mythus kannte: jährlich stieg diese hier als **Jungfrau** verjüngt aus dem Imbrasos (Samos) und Kanathos (Argos) hervor.

pusa neben dem Tempel der Demeter ein Heiligthum des Apollo und des Asklepios, an deren Wesen die Vorstellung leiblicher und psychischer Heilung geknüpft war. Insbesondere aber muß ins Auge gefaßt werden, was uns Pausanias von der schwarzen Demeter zu Phigalia erzählt. Dort nämlich befand sich am Berge Elaion eine Höhle, die ihr geweiht war und worin ein hölzernes Bild von ihr stand, in schwarzer Umhüllung und mit dem Kopfe eines Pferdes. Die Sage, welche die Phigalenser von ihr bewahrten, stimmt im Wesentlichen[12]) mit der thelpusischen überein und dient ihr in einzelnen Punkten zur Erläuterung. Nach dieser Sage[13]) hüllte sich die Göttin sowohl aus Zorn über Poseidon als auch aus Trauer über den Raub ihrer Tochter in schwarze Gewänder und hielt sich lange Zeit verborgen in der genannten Höhle. Keine der übrigen Gottheiten kannte ihren Aufenthaltsort. Indessen schwand von der Erde die Fruchtbarkeit und das Menschengeschlecht wurde hingerafft von Hunger. Endlich traf sie Pan auf seinen Streifzügen durch Arkadien und brachte Zeus hievon Kunde. Dieser sandte sofort die Moiren, durch welche Demeter sich bestimmen ließ, ihrem Zorn und ihrer Trauer zu entsagen. Zum Andenken betrachteten die Phigalenser die Höhle als ein Heiligthum der Göttin, die sie nun Melaina, die Schwarze, nannten, stellten ihr das oben bezeichnete Bildniß auf und verehrten sie durch ein besonderes Fest.

Deutlicher als in der thelpusischen Demeter tritt hier der Charakter der Todesgöttin hervor. Als solche ist sie zürnend zugleich und trauernd und nimmt von der Erde das Leben der Fruchtbarkeit. Nachdem sie lange im Dunkel des Todes (Höhle) dem Auge der Lebenden sich entzogen hatte, findet und weckt sie der Geist der Natur (Pan) wieder, und durch die ewige Gesetzmäßigkeit (Moiren),

---

Aber eben dieses Verhältniß, nach welchem Hera ewig παρθενος zugleich und κουριδίη Διὸς ἄλοχος war, wird hier bei Demeter, die auch sonst als Erdgöttin mit der argivischen Erdmutter zusammentrifft, insbesondere hervorgehoben.

[12]) Zwar erzählten die Phigalenser, Demeter habe nicht ein Pferd, sondern die Despoina geboren. Der Pferdekopf aber, den sie dem Bildnisse gaben, beweist, daß der Grund der Sage bei ihnen derselbe war. Auch die Thelpusier kannten eine Tochter der Demeter von Poseidon, aber heilige Scheu verbot ihnen den Namen zu nennen. So muß die Ansicht der einen durch die der anderen ergänzt werden. Man sieht hier offenbar, daß Arion der ursprüngliche Sprößling war, Despoina erst später beigefügt wurde.

[13]) Paus. VIII, 42, 2 ff.

die Ausgleichung fordert, wird sie vom anderen Gegensatz, dem des Lebens, bezwungen. Der Delphin, den sie im Bilde auf der Hand trug, deutet auf ihre Beziehung zu Poseidon, wie die Taube in der anderen auf die Liebesgewalt, der sie in seiner Umarmung weichend Mutter eines neuen Sprößlings ward. Der Pferdekopf aber weist hin auf das dunkle Roß des Todes, aus dem in der thelpusischen Sage das der Wiedergeburt aufstieg.

Wie verhält sich nun diese griechische Vorstellung zur oben behandelten indischen? Dort ist es die sichtbare Schöpfung, hier in dieser die Erde, die als Pferd erscheint, jene wie diese als Todtenpferd. Die Schöpfung dort ist zugleich eine Stätte der Strafe und der Reinigung für die Menschen, die Erde hier eine Erinnys und Gereinigte. Wishnu erscheint dort zuerst mit dem schwarzen Pferd und, nachdem die Läuterung stattgefunden, mit dem weißen; Poseidon verbindet sich hier mit der schwarzen Demeter, und aus ihrem Schooße entspringt Arion. [14]) Wishnu wie Poseidon erscheint auch selbst als Pferd und zugleich als dessen Schöpfer. Während aber dort die Ideenreihe auf die Schöpfung der Welt, auf das Verhältniß der Menschen zur Gottheit, auf sein Loos und seine Bestimmung im Leben sich bezog, ist hier diese großartige Grundlage verloren gegangen und nichts mehr geblieben, als das Symbol des Pferdes, nun bezogen auf einen einfachen, sinnlich wahrnehmbaren, jährlich sich erneuernden Naturproceß. So hat von den reichen Sprachformen, die noch das Sanskrit bietet, das Griechische fast nur Fragmente erhalten, und diese zugleich, losgetrennt von dem alten Zusammenhang, auf einen ganz veränderten Inhalt bezogen. Wie aber der schöpferische Geist der Griechen aus den Trümmern dieser Sprachformen einen neuen schöneren Organismus aufbaute, so werden wir auch weiterhin sehen, wie er aus dem

---

[14]) Anschluß an die eleusinische Demeter. Preller nimmt auf den ursprünglichen Zusammenhang mit dem Orient und die spätere Vermischung mit verwandten Elementen in Griechenland wohl zu wenig Rücksicht, wenn er p. 157 sagt: „Wie absurd, die Ackergöttin unter die Erinnyen zu versetzen, wie häßlich diese Stutenmaskerade, wie ungereimt endlich, Demeter sei in die Gegend gekommen, um Persephonen zu suchen, und hernach, sie habe diese erst von Poseidon empfangen und geboren.“ Die Stutenmaskerade haben die Griechen gewiß nicht ersonnen, sonst würden sie sich geschickter in dieselbe gefunden haben; man sieht ja, wie sie nur bestrebt waren, dieser Thiersymbolik, deren Feld der Orient ist, ledig zu werden.

unförmlichen Pferdsymbol einen neuen Bau der mannigfaltigsten Gestalten schuf.

2. Das trojanische Pferd.

Wir müssen in diese Kategorie auch jenes symbolische Pferd ziehen, das unter dem Namen des trojanischen so vielfache Erklärungen erfahren hat. Die Erzählung von diesem Pferd wird wohl heut zu Tag Niemand mehr wörtlich verstehen, oder, wie es schon im Alterthum geschehen ist, in ihm eine dem homerischen Zeitalter eigenthümliche Kriegsmaschine erkennen wollen. Auch wird wohl kaum Jemand, der das Verhältniß der ältesten Poesie zum Mythus ins Auge faßt, noch mit der Annahme, daß uns hier eine bloße Fiktion der Dichter vorliege, sich begnügen können. Alle Erklärungsversuche dieser Art verstricken sich in so unauflösliche Widersprüche, daß man ganz dem Eigensinn und der Blindheit des Vorurtheils verfallen sein müßte, um fortan dabei beharren zu wollen. Warum sollte dieses hölzerne Pferd, in dem die Tüchtigsten der Achäer am Schlusse ihrer Kämpfe sich einschließen, nicht ebenso eine symbolische Bedeutung haben, wie jene hölzerne von Dädalus verfertigte Kuh, in welcher Pasiphae sich einschloß, um den von Poseidon gesandten Stier zu verlocken? oder jene Kuh zu Sais, in welcher nach der Erzählung des Herodot die Tochter des Mykerinus zu Grabe gelegt wurde? [1]) Der Umstand, daß Demodokos bei den Phäaken von diesem Pferde singt, [2]) beweist, daß es besondere Lieder gab, die nicht in nothwendigem Zusammenhange mit dem Sagenkreis der Ilias und der Odyssee gedacht werden müssen. Nun sehen wir bei Homer selbst, wie oft solche Lieder nur äußerlich dem Ganzen assimilirt und einverwebt sind, dem Inhalt nach aber Züge verrathen, die dem durch das Ganze herrschenden Geiste widersprechen. Ja aus der Behandlungsweise des Dichters selbst ergibt sich oft klar, daß ihm die eigentliche Bedeutung jener Züge geradezu entschwunden war. Von dieser Beschaffenheit nun ist auch die Erzählung von dem bezeichneten Pferde. Es steht in derselben Kategorie mit dem großen Weltschiffe, das schon Homer nur als die fabelhafte Argo kennt. [3]) Wie oft mochte dieses Schiff in Liedern

---

[1]) Herod. II, 129 ff.; vgl. unten Th. III.
[2]) Odyss. VIII, 499 ff.
[3]) Odyss. XII, 69 ff.

verherrlicht und wie oft der Inhalt dieser Lieder umgestaltet worden sein, bis sich der Cyclus der Argonautensage gebildet hatte? Und doch hatte schon zur Zeit Homers, der die Argo die allgepriesene (*πασιμέλουσα*) nennt, diese Umgestaltung, wie aus seinen weiteren Angaben hervorgeht, in der Weise stattgefunden, daß den damaligen Sängern der ursprüngliche Kern kaum mehr bekannt sein konnte. In gleicher Weise nun wie dieses ursprünglich von Göttern gelenkte Weltschiff vom Himmel zur Erde niedergezogen und zu einem Fahrzeug griechischer Abenteurer gemacht wurde, ebenso wurde auch das große Erdroß der Demeter seiner Göttlichkeit entkleidet, auf den engen Schauplatz des trojanischen Sagenkreises beschränkt und, während es sonst Alle, die aus der Lichtsphäre in das Dunkel hinabzogen, in seinem Schooße aufnahm, zum Verstecke einiger griechischen Waghälse bestimmt. Dieses Demeterroß nämlich ist es, die Erde in der Gestalt des Rosses, worauf am Faden des Mythus das Roßungeheuer, das Troja den Untergang brachte, zurückweist: hier nur ein kaum noch erkenntliches Fragment, wie wir oben ein solches in dem Roßkopf der Demeter gefunden haben. Wohl nicht ohne Beziehung auf die ursprüngliche Grundlage heißt der Verfertiger desselben Epeios, dem Namen nach der Schöpfer, der Bildner;[4]) und sein Vater, wie wir bei Homer lesen,[5]) Panopeus, der Allschauende. Wie die Sterblichen am Schluß des Lebens in die Erde hinabsteigen, so verschließen die Helden sich am Ende ihrer Laufbahn im Bauche des Pferdes,[6]) und wie Odysseus erst, nachdem er die Wanderung nach dem Todtenreiche angetreten, seine Heimath wieder findet, so gelangen auch diese erst, nachdem sie den Aufenthalt im Pferdecoloß genommen, zum Ziel ihres Unternehmens. Derselbe Odysseus ist es, der auch auf Grabstellen dargestellt wurde[7]) mit Hinweisung auf die Wanderung in den Tod und die Heimath, die

---

[4]) So verfertigt der Weltkünstler Dädalus die Kuh der Pasiphae; vgl. über diesen und sein Verhältniß zu Hephästos und Hermes-Kadmos, in so fern diese ebenfalls als Weltbildner erscheinen, Thl. III. Sollte nicht *Ἐπειός*, der Sohn des Allschauenden, nur ein Prädikat von letzterem seyn, dem Sohne des allschauenden Zeus?

[5]) Il. XXIII, 665.

[6]) Und dieses selbst bringt nach der Bestimmung des Schicksals den Trojanern den Tod; Odyss. VIII, 511: *αἶσα γὰρ ἦν ἀπολέσθαι, ἐπὴν πόλις ἀμφικαλύψῃ δουράτεον μέγαν ἵππον.*

[7]) Monum. ined. d'antiq. fig. par R. Rochette 1 P. T. LXIII: Odysseus nackt mit einem Stab in der Hand, zu seinen Füßen der Hund Argos.

erst nach dieser Wanderung sich aufschließt;[8]) derselbe Odysseus ist es wieder, der in der Sage als Urheber jenes Rathschlusses galt, nach welchem das Pferd aufgestellt werden sollte, und als Führer der Helden, die es in seinem Bauche aufnahm.

3. Medusa. Pegasus.

In denselben Ideenkreis werden wir geführt durch das Dichterroß Pegasus. Auch dieß stammt vom Gotte des Wassers und von einer Göttin, die eingreift in die Sphäre des Todes. In der Theogonie des Hesiod, der uns die erste Kunde von ihm gibt, lesen wir: (Theog. 277 ff.)

Sterblich war diese allein, die andern unsterblich, nie alternd
Beide; und jene umfing in Wonne der Dunkelgelockte
Mitten auf reizender Flur, auf des Lenzes lieblichen Blumen.
Aber als Perseus annahend das Haupt ihr getrennet vom Rumpfe,
Schnell ihm entsprang Chrysaor, der starke, dem Rosse gesellet
Pegasus, der dann im Fluge, verlassend die nährende Erde,
Auf zu den Göttern sich schwang, zu wohnen im Hause Kronions.

Die Göttin im Bereiche des Todes ist hier Medusa, unter den Gorgonen die einzige, der die Unsterblichkeit versagt war. Mit diesen wohnte sie im Westraume des Okeanos, an den Grenzen der Nacht, und stammte selbst wieder von Wesen, in denen Tod und Wasser sich berühren.

Die Gorgonen, deren Anblick in Stein verwandelte, stellen in einer Dreiheit, folglich in drei Beziehungen, die Erstarrung der Lebenskraft dar in der Natur. Darum sind auch die Gräen, die grauen Beschließerinnen des Naturlebens,[1]) ihre Schwestern, und Perseus muß, um zu ihnen zu gelangen, sich den Weg von diesen zeigen lassen. Die Lebenskraft an sich (Stheino) ist unsterblich, ebenso ihr weithin waltendes Wirken (Euryale), wenn gleich die Erstarrung sie bindet; sterblich aber ist in ihr die bindende Macht selbst (Medusa) durch den Wechsel, der sie unaufhörlich wieder zur Erscheinung hervorzieht. Alle drei, vom Wasser stammend, stellen die Lebenskraft dar, in so fern sie nach uralter Auffassung an das Wasser sich knüpft; gezeugt aber von finstern Wassermächten,

---

[8]) Vgl. die Odysseussage, unten Th. II.

[1]) Als solche haben sie alle drei auch nur Einen Zahn und nur Ein Auge (Apollod. II, 4, 2), mit dem sie nach den drei Jahreszeiten wechseln.

Phorkys und Keto, bezeichnen sie dieselbe nicht in ihrem Drange nach Entäußerung, sondern in ihrer Gebundenheit; darum schlummern [2]) sie auch alle drei, als Perseus herankommend sie überrascht.

In der Medusa kehrt die zürnende Demeter, nur in anderer Form, wieder. Auch sie hält die Erscheinungsformen des Naturlebens in ihrem Schooße zurück, widerstrebt der Macht, die sie ihr zu entlocken sucht, und hüllt sich in eine Schreckengestalt des Todes. Während aber bei der Demeter die Erde im Gegensatz zum Wasser ins Auge gefaßt wird, ist es bei der Medusa das Wasser selbst, das in der Erde die Lebenskraft bannt.

Poseidon verbindet sich mit Medusa wie mit Demeter, und beidemal ist der Sprößling, den er zeugt, ein Pferd. Dort erschien, wie wir wissen, das Elternpaar in Pferdegestalt; hier müssen wir aus dem Sprößling schließen, daß bei der Zeugung eine gleiche Verwandlung, obwohl der Mythus sie nicht ausdrücklich erwähnt, stattgefunden. [3]) Durch diesen Vorgang aber wird Medusa zu einer Todesmacht in Pferdegestalt wie Demeter und läßt, wie diese den Arion, so den Pegasus aus sich aufsteigen.

Der ursprüngliche Medusamythus ging ohne Zweifel über diese einfachen Momente, welche das Pferdepaar den Pegasus zeugen ließen, nicht hinaus. Erst durch Verschmelzung mit dem Mythus der Danae und des Perseus erhielt er jene weitere Durchbildung, in welcher er uns überliefert ist. Deutlich sieht man auch in dem letzteren, daß jener Zug zu den Gorgonen nur eine eingefügte Episode ist; und warum hätte Pegasus nicht wie Arion ohne das Abenteuer des Perseus zur Geburt kommen können? Jetzt erst wurde auch Chrysaor dem Pegasus als zweiter Sprößling beigefügt und mit dem Wasserelement das Licht in Verbindung gesetzt. Das goldene Schwerdt, das Chrysaor in den Händen schwingt, ist das Lichtschwerdt, [4]) das die Poren der Erde öffnet und die Fruchtbarkeit aus ihr hervorlockt. Indem er dann als Bruder dem Pegasus gesellt wird, zieht er auch diesen mit sich in die Sphäre des Lichtes.

---

[2]) Apollod. l. c.

[3]) Vgl. Voß mythol. Br. 1, p. 246.

[4]) Vgl. was unten über den Ἀπόλλων χρυσάορος und über Σάραπις gesagt wird.

In Perseus selbst, dem Sohn des Goldregens,[5]) der von Zeus gesandt befruchtend in die Erde (Danae) dringt, ist Licht und Wasser verbunden; die Verhältnisse, unter denen er hier zu Zeus, Danae, Akrisius auftritt, machen ihn zur Lichtkraft des Frühlings, die mit dem warmen Regengusse in die Erde dringt und als lebenweckendes, Fruchtbarkeit entfesselndes, Tod bekämpfendes Kind wieder von ihr geboren wird. In Chrysaor, der dem Wassersprößling Pegasus sich verbindet, kehrt darum nur er selbst in weiterer Entfaltung seines Wesens wieder.

Indem Perseus der schlummernden Medusa das Haupt abschneidet, löst er ihre bindende Kraft, und entfesselt steigen aus ihrem Blute die beiden Kinder auf; er dringt, um dieß zu vollbringen, in das innere Dunkel der Erde und trägt darum den Helm des Hades;[6]) er schaut ihr Bild im Spiegel, den er von der Aethergöttin Athene erhalten, weil er mit dem Lichte vom Himmel ihr naht, und diese verliert durch den Spiegel ihre sonst versteinernde Kraft, weil das Licht ihre Erstarrung löst; er kömmt endlich gerüstet mit der Harpe des Hermes, weil der Mord, den er vollzieht, der Grundbedeutung nach, nur auf andere Verhältnisse bezogen, dem Mord des Hermes selbst an dem nächtlichen Wächter der Io entspricht.

Um aber den Unterschied zwischen jenem ohne Zweifel durch den Perseusmythus erst aufgekommenen Chrysaor und dem Pegasus richtig zu erkennen, müssen wir noch ein Merkmal im Wesen der Medusa insbesondere ins Auge fassen. Sie ist dem Namen nach die Berathende, die durch Rathschluß Herrschende, und der Mythus hat, indem er ihr diesen Namen gegeben, ihr als wesentliches und ursprüngliches Moment zugleich eine geistige Beziehung zuerkannt. Dieß nöthigt uns, die Lebenskraft bei ihr höher als bei

---

[5]) Apollod. II, 4, 1: *Ζεὺς μεταμορφωθεὶς εἰς χρυσὸν καὶ διὰ τῆς ὀροφῆς εἰς τῆς Δανάης εἰσρυεὶς κόλπους.* *Sophocl.* Antig. 950: *καὶ Ζηνὸς ταμιεύεσκε γονὰς χρυσορύτους.*

[6]) Apollod. l. c.: *ταύτην ἔχων αὐτὸς μὲν οὓς ἤθελεν ἔβλεπεν, ὑπὸ ἄλλων δὲ οὐχ ἑωρᾶτο.* Vgl. Sifrits tarnkappen (tarnhuot), von der es im Nibelungenlied (Avent. VI, 343) heißt: in muge ouch niemen sehen, swenn er si darinne, beide horn ant spehen, mag er nach sinem willen, daz in doch niemen siht. Sifrits Zug ins Nibelungenland ist der Grundidee nach mit dem des Perseus zu den Gorgonen identisch: wie jener Helm eigentlich dem Hades angehört, so die Tarnkappe dem König Niblung, dessen Wesen ebenfalls auf einen Unterweltsgott zurückführt; auch Chrysaors Goldschwerdt kehrt hier in dem Schwerdte Balmung wieder.

der Demeter zu fassen, ja sie auf einen Punkt gesteigert zu denken, wo die Sphäre des Geistigen sich erschließt, oder vielmehr, wo diese, um im Sinne der ältesten Vorstellungsweise zu sprechen, mit der des Lebens verschmilzt. Ebenso müssen wir bei Poseidon, der befruchtend der Medusa naht, insbesondere jene Wirkungsweise hervorheben, nach welcher er Herr der geheiligten aus dem Schooß der Erde sprudelnden Quellen die Macht der Begeisterung im Menschen weckt und durch diese jene Schwungkraft in ihm entfesselt, die vom niederen Erdenleben empor in das Gebiet des Geistigen trägt. Hiemit stimmt dann auch überein, wenn wir vom Quellroß, in so fern es von diesem Quellgott und von dieser Medusa stammt, bei Hesiod an der oben angeführten Stelle lesen, daß es der irdischen Sphäre, über welche Chrysaor nicht hinausgeht, entfliehend zum Throne des Zeus sich emporschwinge. Bedeutungsvoll ist zugleich, obschon vielleicht nicht von Hesiod selbst herrührend, an dieser Stelle der Beisatz, daß Pegasus, weil an den Quellen des Okeanos geboren, den Namen des Quellpferdes erhalten habe. Aus dem Okeanos nämlich sehen wir Leben durch das große Adernetz der Erde quillen, und über ihn zieht, wer eingeht in das Reich des Todes; zugleich ist der Ring seines Stromes ein vermittelndes Band zwischen der irdischen Sphäre und der himmlischen, und einer alten Vorstellung zu Folge sind selbst die Götter aus ihm hervorgegangen. [7]) Wie konnte wohl dem sprudelnden, mit dem Leben der Natur und des Geistes beschwingten Quellroß eine passendere Geburtstätte zu Theil werden, als eben der Quellbezirk des gewaltigen Stromes, der an den Grenzen von Leben und Tod, von Himmel und Erde dahinrollt, indem er alle diese Sphären zugleich berührt und sie alle gleichsam zu Einem Sphärencomplex verknüpft.

Wie Chrysaor muß auch das Medusenhaupt als ein Zusatz zu diesem Mythus betrachtet werden. Schon bei Homer schreckt es durch seine gespensterhafte Erscheinung den Odysseus in der Unterwelt, [8]) und zugleich prangt es mitten auf dem Schild der Athene. [9]) Dieses Haupt stammt ohne Zweifel aus dem uralten Sonnen- und Mondcult und bedeutet ursprünglch das Mondhaupt, [10]) das bald in

---

[7]) Il. XIV, 201.
[8]) Odyss. XI, 633 ff.
[9]) Il. V, 741.
[10]) So soll auch Orpheus (*Clem.* Alex. Str. V, 236) die Σελήνη

der Unterwelt, in die es durch die Erde hinabgezogen, herrscht, bald am Himmelsgewölbe, dem Schild der Aethergöttin, weilt. Das Vorhandensein dieses Hauptes verlangte eine Motivirung und der Mythus entsprach dieser, indem er die Episode von der Enthauptung durch Perseus ersann. Bedenkt man alsdann, daß die Göttin des im Haupte vorgestellten Mondes, wenn sie in der Tiefe weilte, auch eine Herrscherin im Todtenreiche war, daß man ihrem Aufsteigen einen wesentlichen Einfluß auf das Leben der Erde zuschrieb, daß man insbesondere gewohnt war, sie mit dem feuchten Elemente [11]) in Verbindung zu setzen, so kann auch die Uebertragung des Hauptes auf die Phorkystochter, wie wir sie oben kennen gelernt haben, nicht mehr befremden.

So bleibt in der That als einfache Grundform des Mythus nach Abtrennung des später Beigefügten nur die Zeugung des lebensprudelnden, geistbeschwingten Quellrosses zurück, geknüpft an Wassergötter, die bei diesem Vorgang ebenfalls in Rossegestalt erscheinen: ein durch das Wasser vermitteltes Aufsteigen aus dem Tode zum Leben, ein Todtenpferd, dem ein Pferd des Lebens sich verbindet zur Zeugung eines dritten, in dem zugleich das geistige Moment im Wesen der Eltern zur vollen Erscheinung hervortritt. Im Einfluß des Perseusmythus erst wird dem Leben und dem Geiste zugleich das Licht gesellet, und wir müssen es der Eigenthümlichkeit der fortschreitenden Entwicklung zuschreiben, wenn wir später im Pegasus bald das eine, bald das andere Moment in den Vordergrund gerückt, bald alle drei zur Einheit des Wirkens verknüpft sehen.

Fassen wir aber so den Mythus in seiner einfachen Form, so können wir ihm ebenso wenig als dem vorigen von der rossegestaltigen Demeter einen griechischen Ursprung zuerkennen. Beide haben dieselbe, dem Griechenthum fremde, Ideenreihe zur Grundlage in der Weise, daß der eine nur als Ergänzung des anderen erscheint. Wir gehen daher auch mit dem Pegasus nach dem Orient zurück; haben

---

Γοργόνιον genannt haben *διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πρόσωπον*. Hiemit stimmt überein, wenn auf alten Bildwerken die Aegis der Athene eine Medusa von Sternen umgeben zeigt (s. Gerhard, Text z. d. Antik. Bildw. I, p. 139 ff.).

[11]) Vgl. die ägypt. Vorstellung bei Plutarch (De Isid. c. 41): *τὴν μὲν γὰρ Σελήνην, γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν, εὐμενῆ καὶ γοναῖς ζώων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσεσιν.*

wir ja auch oben schon in Indien das erkennende Quellroß Orchisrawa kennen gelernt, und ist ja auch auf den jüngst entdeckten Denkmälern Assyriens das Flügelpferd in derselben Weise, wie man den Pegasus bei den Griechen darstellte, gefunden worden. [12]) Mit dem überlieferten Roß aber verfuhren die Griechen hier ebenso wie mit dem des vorigen Mythus: sie bezogen, nachdem die ursprüngliche Bedeutung ihnen entschwunden war, die Naturseite auf einen gewöhnlichen Naturproceß und ließen das geistige Moment theils fallen theils mit dem Guß ihrer eigenen Geistescultur sich verschmelzen, so daß Pegasus als Bruder des Chrysaor vorzugsweise der ersteren, als Musenroß ganz der letzteren Sphäre angehört. Ist unsere Ansicht richtig, daß wir mit diesem Quellroß auf dem Strom der Cultur bis zum indischen Orchisrawa aufsteigen dürfen, so kommt es auf griechischem Boden der ursprünglichen Auffassung wohl noch am nächsten, wenn es mit jener orphischen Lehre in Verbindung gebracht wird, welche an orientalische Ideen sich anschließend den Leib zu einem Grab der Seele macht. Als Schwungkraft der Begeisterung entspringt es da dem Tod der Materie und trägt die entfesselte Seele empor in die himmlischen Sphären.

4. Cheiron. Narcissus.

Zwei Mythen mögen hier folgen, die auf den ersten Anblick dem Ideenkreise, den wir hier im Auge haben, zwar fremd zu sein scheinen, bei näherer Betrachtung aber Züge aufweisen, die nur im Zusammenhang mit jenem eine genügende Erklärung zulassen, der Mythus des Cheiron und der des Narcissus. In jenem finden wir das erkennende heilwirkende Pferd wieder, in diesem das lösende, psychische Wiedergeburt erzeugende Wasser. Jener war ein Sohn des Kronos, [1]) der ihn mit der Philyra (Einige nennen die Nymphe Nais) in Rossegestalt zeugte. Von ihm wurden die Helden der Urzeit erzogen. Insbesondere pries man ihn als Lehrer des Aktäon, des Herakles, des Achilles, des Jason. Selbst dem Asklepios hatte er die Heilkunde gelehrt, und Homer nannte ihn den

---

[12]) S. *Layard*, Niniveh and its Remains, p. 443 („wingedhorse-Pegasus of the Greeks").

[1]) Apollod. 1, 2, 2. Einige ließen ihn von Poseidon abstammen: vgl. die Scholl. zu Il. IV, 219.

gerechtesten der Centauren. [2]) Dem Peleus verhalf er zur Meeresgöttin Thetis und schenkte ihm bei seiner Hochzeit die gewaltige Lanze, die vor Troja nur Achilleus zu schwingen vermochte. Heilung in physischer und geistiger Beziehung war das Hauptmoment seines Wirkens, wie es auch in der orphischen Argonautenfahrt von ihm heißt:

(Orphei Arg. 380 ff.)

— — — — Cheiron
Wohnt in der Grotte alldort, der gerechteste aller Centauren,
Der da waltet des Rechtes und mischet schmerzlindernde Säfte,
Bald auch mit kundiger Hand durchrauschet die Cither des Phöbos,
Oder der Lyra des Hermes weitschallende Töne entlocket,
Allen Umwohnern ein Hort und ein Meister des ordnenden Rechtes.

So sehen wir in diesem Cheiron [3]) die geistige Cultur der ältesten Heroenzeit repräsentirt, und seine Pferdegestalt ist das Symbol der psychischen Lebens- und Schwungkraft, die jene Cultur erweckte, zuerst die Seele aus der Tiefe in der rohen Materie emporzog und sie auf die Bahn des nur durch Cultur wieder zu gewinnenden Heiles lenkte. [4]) In letzterer Beziehung ist der Umstand bedeutungsvoll, daß die Orphiker den Cheiron in ihren Kreis zogen, ihn dem Orpheus vorausgehen ließen [5]) und wie bei diesem ein Hauptmoment des Wirkens an seine Meisterschaft auf der Lyra knüpften. Sein Verhältniß zu den übrigen Centauren, mit

---

[2]) Il. XI, 832. Ebenso Orph. Argonaut. v. 381.

[3]) Formell und materiell erweist sich die Ableitung von χείρ als die richtigste. Cheirons Wirken ist vorzugsweise an die Hand (χείρ, Sanscr. kara von kri machen, bilden) geknüpft, durch welche zuerst die Seele bildend und gestaltend sich offenbart; zugleich wird mit der Hand Heilung vollzogen, und es läßt sich annehmen, daß ihr in dieser Beziehung besondere Wichtigkeit zukam in einer Zeit, wo ihre Geschicklichkeit und Kraft (man denke an die uralte Sitte der Berührung, des Händeauflegens u. s. w.) durch Instrumente wenig oder gar nicht unterstützt war. Auch muß bei Cheiron an die Meisterschaft, die er auf dem Saitenspiele besaß, gedacht werden. Minder passend erscheint es daher andere Ableitungen wie vom arabischen Chairon („alles Gute;" Hammer, Wiener Jahrb. Bd. 52) zu versuchen. Noch im vierten Jahrhundert vor Chr. befand sich auf dem Pelion eine Grotte, die Cheirons Namen trug. Seit undenklichen Zeiten hausten dort seine angeblichen Nachkommen, und kurz vor der griechischen Revolution lebte daselbst noch eine Familie, die durch Cheirons Heilkünste Wunderkuren bewirkte (vgl. Sutzo histoire de la Révol. grecque p. 281).

[4]) Vgl. die Schilderung seiner Lebensweise Orph. Argonaut. v. 396 ff.; seinen Wettstreit mit Orpheus im Saitenspiel und Gesang v. 411 ff.; den Inhalt der beiderseitigen Gesänge v. 417 ff.

[5]) Vgl. O. Arg. v. 412, wo Orpheus Scheu hegt ὁπλότερον γεγαῶτα γεραιτέρῳ ἰσοφαρίζειν.

denen er nur in der Gestalt und der äußeren Lebensweise übereinstimmt, ist nicht anders zu fassen als das der eigentlichen Cyclopen zu jenem wilden Cyclopenvolk, wie es bei Homer geschildert wird. [6]) Das rohe Centaurengeschlecht, von Irion und der Nephele stammend, ist eine Fiktion der Phantasie, entsprungen aus dem Kreis von Vorstellungen, die im Cheironmythus sich gebildet hatten; Cheiron selbst aber, Repräsentant der oben bezeichneten Culturstufe, läßt einen religiösen Cult [7]) durchblicken, der im letzten Grund auf den Orient [8]) zurückweist. Sinnreich ist in diesem Mythus der Zug, daß Cheiron, ursprünglich unsterblich, da er von Herakles verwundet nach dem Tode sich sehnte, seine Unsterblichkeit an Prometheus abgetreten habe. [9]) Unsterblich ist nämlich der Zug zur Bildung, aber jede neue Periode (Herakles, das Ideal des hellenischen Heroenthums) schlägt der früheren die Todeswunde, und jener erhält sich ewig nur fort im strebenden Menschengeiste (Prometheus). Ein merkwürdiges Schauspiel gewährt uns vom Standpunkt der Cultur insbesondere dieser Cheiron mit seinem Anhang von Pferdmenschen, wenn wir auf den Orient, die Heimath solcher Symbolik, zurückblicken. Oben sahen wir in Indien die Gottheit zum Pferde werden, um den Menschen durch die verschiedenen Läuterungsstufen in der irdischen Schöpfung zu geleiten; hier sehen wir das Pferd in den Menschen aufsteigen, um zur Gottheit zurück-

---

6) Odyss. IX, 105 ff.

7) Damit stimmt auch überein, wenn Cheiron nicht bloß der gerechteste, sondern zugleich der frömmste (vgl. Eurip. Iphig. v. 829) genannt wird, wenn Zeus ihn seiner Frömmigkeit wegen unter die Sterne versetzt (Eratosth. Catast. XL.) und wenn seiner Tochter Schwarzpferd (*Μελανίππη*) aus demselben Grunde dasselbe Loos zu Theil wird (Ibid. XVIII). So erscheint Cheiron als Priester, oder repräsentirt vielmehr die Priesterschaft eines Gottes, der als Pferd oder vielmehr als Pferdmensch vorgestellt werden mochte. Sollte hier vielleicht an Poseidon zu denken sein? Genoß dieser ja gerade in diesen Gegenden uralte Verehrung, und Cheiron selbst wurde von Einigen ein Sohn des Poseidon sowie seine Mutter Philyra eine Tochter des Okeanos ganannt. In diesem Fall hätte bei der Fiktion des Pferdmenschenvolkes ein ähnlicher Vorgang stattgefunden wie bei der Wolfsverwandlung im arkadischen Mythus des *Ζεὺς Λυκαῖος* (Pausan. VIII, 2, 1 3.). *Λυκάων* hier diesem *Λυκαῖος* dienend, wie *Χείρων* dort dem Poseidon; jener in Folge dieses Dienstes in einen Wolf verwandelt, dieser in einen Pferdmenschen; und wie jenem ein wolfgestaltiges Geschlecht (*λυκαινόμορφοι*, Lycophr. V, 481) zur Seite steht, so diesem ein Volk von Pferdmenschen.

8) Aufklärung über die Darstellung von Göttern mit Thierleibern und Menschengesichtern geben die jüngst gemachten assyrischen Funde. S. Niniveh and its Remains by A. H. Layard.

9) Apollod. 2, 5, 4 und 11.

zugelangen: während uns aber dort ein organisches Ganze vor die Augen geführt wird, ist uns hier wie bei der schwarzen Demeter und dem Pegasus nur ein Bruchstück geblieben.[10])

Narcissus, in dessen Namen schon eine Beziehung zum Tode liegt,[11]) stammt vom Flußgotte Cephissos und der Nymphe Liriope. Von ihm hatte Teiresias geweissagt, er werde nur dann ein hohes Alter erreichen, wenn er sich selbst nicht schaue. In einer klaren Quelle nun am Helikon, wohin der Durst ihn gelockt, sah er trinkend sein eigenes Bild. Nie zuvor hatte ihn Liebe gefesselt, jetzt aber entbrannte er in unwiderstehlicher Glut zu sich selbst. Die Sehnsucht nach dem Bilde, das ihm das Wasser wiederspiegelte, ward zur verzehrenden Flamme, sein Leib schwand hin wie der Morgenthau im Strahl der Sonne, und er selbst ward entrückt in das Reich des Todes. Doch am Rand der Quelle sproßte der Hingeschwundene als duftende Blume wieder empor.[12]) Sinnreich ist in diesem Mythus die Lehre der Palingenesie niedergelegt. Der Mensch, mit schöner Seele und schönem Leibe begabt (Narcissus), wird durch inneren Antrieb (Durst) fortgezogen zur Erkenntniß (Quelle).[13]) In diese blickend schaut er die Welt der Ideen, und das geistige Bild von seinem eigenen Ich tritt ihm aus dem Spiegel der Erkenntniß entgegen.[14]) Nun erwacht in ihm

---

[10]) Wie wenig die Griechen späterer Zeit sich in diese Symbolik zu finden wußten, und wie sehr man abirren kann, wenn man in Dingen dieser Art nur das Griechenthum vor Augen hat, beweisen Erklärungsversuche, wie Palaephat. De Incredib. I; Heraclit. De Incred. V.

[11]) Nark (Sanscr.) Todesdunkel; *νάρκη* Todeserstarrung.

[12]) Ovid. Metam. III, 340—501. Pausan. IX, 31, 6. Conon. Narrat. XXIV. Anonym. De Incredib. IX.

[13]) Vgl. was im Vorigen über das Quellroß, Pegasus, gesagt worden (Pegasus selbst, nachdem er aus der Quelle getrunken, zum Himmel aufstrebend, Welcker Denkm. 11 p. 317). Man beachte zugleich, daß der Schauplatz der Helikon ist, wo sich auch die Musenquelle Aganippe findet und die unter dem Hufschlag des Pegasus aufsprudelnde Hippokrene.

[14]) So nimmt auch Poseidon die in die irdische Schöpfung gekommenen Seelen auf, um sie auf den Wanderungen, die sie im Wechsel zwischen Leben und Tod zu machen haben, durch Erwecken der Erkenntniß zurückzuführen (Procl. in Plat. Cratyl. § 51: *ὅτι Ποσειδῶν ἐστι θεὸς νοερὸς δημιουργικὸς καὶ τὰς ψυχὰς κατιούσας εἰς τὴν γένεσιν ὑποδεχόμενος*). Merkwürdig ist die Uebereinstimmung dieses Poseidon mit Wishnu, wie wir ihn oben p. 6 ff. kennen gelernt. Vgl. auch jenen Hymnus in den Vedas (Sanhita des Rig-Veda, Colebr. p. 102), wo es heißt: „Im Wasser ist Unsterblichkeit, im Wasser ist Heilkraft, ihr Priester seid unverdrossen im Preise des Wassers." — Ueber den Wassermann „als hoffnungsreiches Zeichen für die nach Rückkehr sich sehnende Seele", und über den Wasserkrug in ägyp-

die Liebe zu diesem Bilde, zur Idee; in der Sehnsucht, sie zu erringen, verschmäht er jede andere Liebe, nur die Idee kann seinen Geist befriedigen. So wird der Zug der Liebe in ihm zur Todesmacht; das Materielle muß als Schranke sich lösen, damit fessellos der Geist sich selbst erfasse. [15]) Doch nicht wahren Tod schafft diese Liebe, wiedergeboren erhebt sich aus ihm der Geist zu neuem Leben (die Blume). [16])

5. Windrosse.

Auffallend muß es erscheinen, daß, obgleich Poseidon als Schöpfer des Pferdes gilt, doch die mythischen Pferde öfter als Sprößlinge irgend einer Windgottheit dargestellt werden. Hätte

tischen Gräbern „als Bild der Erquickung im dunkeln Schattenreich" S. Creuzer Symb. I, p. 346 ff. III, p. 487. — In Betreff des Bildes im Wasser vgl. unten die Eleusinien Th. III, wo der Myste im Spiegel der Natur sein eigenes Bild schauen soll, um vom Bilde weg zur Wahrheit aufzusteigen.

[15]) Man fasse hier insbesondere ins Auge, daß Narcissus nach Thespiä gehört (Paus. IX, 31, 6), wo Eros von alten Zeiten her vorzugsweise verehrt wurde (Id. IX, 27, 1: *θεῶν δὲ οἱ Θεσπιεῖς τιμῶσιν Ἔρωτα μάλιστα ἐξ ἀρχῆς καί σφισιν ἄγαλμα παλαιότατόν ἐστιν ἀργὸς λίθος.* Fest des Eros zu Thespiä Paus. IX, 31, 3. Daß Narcissus mit dem Cult des Eros wirklich dort in Verbindung gebracht wurde, bezeugt ausdrücklich *Conon* Narrat. XXIV: *καὶ ἐξ ἐκείνου Θεσπιεῖς μᾶλλον τιμᾶν καὶ γεραίρειν τὸν Ἔρωτα καὶ πρὸς ταῖς κοιναῖς θεραπείαις καὶ ἰδίᾳ θύειν ἔγνωσαν.* Man denke hier zugleich an die Verbindung des Eros mit den Musen zu Thespiä, dann an den im orphischen Lehrkreis entstandenen Mythus von Eros und Psyche, in dem die oben bezeichnete Ideenreihe eine Hauptrolle spielt. Vgl. auch den orphisch-platonischen Eros als Todesmacht unten Th. III.

[16]) Nicht zur Vollendung führt dieser Tod den Narcissus, sondern zur Wiedergeburt, um auf der Stufe der Läuterung durch Erkenntniß zur Vollendung aufzusteigen. Dieser Punkt ist insbesondere ins Auge zu fassen, um nicht nach der gewöhnlichen Erklärung den Narcissus im Strom der Sinnenwelt versinken und so den psychischen Tod finden zu lassen (so schon Anonym. De Incred. IX). Wie wenig auch Pausanias in den Sinn dieses Mythus sich zu finden wußte, beweist seine Deutung IX, 31, 6. In Betreff der Blume vgl. den Melilotos, den Osiris der Nephthys zurückläßt (Plutarch. De Isid. 14), die Erikastaude, in welche er selbst einwächst (Ibid.). Von der Narcisse als Blume hatte schon Pamphos gesungen und sie mit dem Raub der Persephone in Verbindung gebracht (Paus. IX, 31, 6); dieselbe Rolle spielt sie im homerischen Hymnus auf die Demeter, und Sophokles nennt sie (Oedip. Col. 682) *μεγάλαιν θεαῖν ἀρχαῖον στεφάνωμα.* Wie hier der Persephone, so war sie in Indien der verzehrenden Kali, der Gattin des Shiwa (S. über die Todesmacht beider oben p. 6) geweiht. Kaum dürfte zu bezweifeln sein, daß der Mythus des Narcissus seine Grundidee aus dem Kreis orphischer Lehren schöpfte, zunächst aber aus dem Persephonemythus floß und an den Eroscult zu Thespiä anknüpfte.

man es hier bloß mit Dichtungen zu thun, so läge wohl nichts näher als der Gedanke, man habe, um die Eigenschaft der Schnelligkeit hervorzuheben, im Wind ein entsprechendes Bild gefunden; allein Mythus und Dichtung sind, obwohl aufs innigste verschmolzen, doch in der Auffassung zu trennen, und wenn auch jene Erklärung sich vorzugsweise Geltung verschafft hat, kann sie dennoch, weil sie nur Einer Seite genügt, nicht als befriedigend erkannt werden. Schon bei Homer begegnen wir jener doppelten Vorstellung, jedoch in einer Weise, die uns leicht die vermittelnden Momente auffinden und zur Lösung des scheinbaren Widerspruches gelangen läßt. Am leichtesten kann dieß an den Pferden des Achilles, die unter den Sprößlingen des Windes die meiste mythische Grundlage haben, nachgewiesen werden.

(Il. XVI, 149 ff.)

Xanthos und Balios, die wie Hauche des Windes hinflogen;
Sie hatte einst dem Zephyr die Harpye Podarge geboren
Weidend auf lieblicher Flur an des Okeans wallender Strömung.
Ihnen zur Seite auch ließ er den feurigen Pedasos wandeln,
Den aus Eetions Stadt einst mit sich geführet Achilles;
Dieser nun sterblich auch folgte unsterblichen Rossen im Schwunge.

Wir haben hier Mythus zugleich und Dichtung. Diese läßt die unsterblichen Rosse dem Winde gleich dahinfliegen, jener macht sie zu Abkömmlingen des Zephyros, der sie mit der Sturmgöttin Podarge an den Ufern des Okeanos zeugt. Schon in dem hier bezeichneten Schauplatze läßt sich eine Beziehung zum Wasser erkennen; noch deutlicher aber tritt diese hervor, wenn wir das Wesen der Podarge und des Zephyros selbst näher ins Auge fassen. Jene stammt, wie die Iris, von Thaumas, einem Sohne des Pontos, und von Elektra (der Leuchtenden), einer Tochter des Okeanos; dieser, bei Hesiod ein Sprößling des Aſträos (Sternengottes) und der Eos, wird bei Homer überall, wo eine nähere Beziehung stattfindet, mit dem Meere in Verbindung gebracht [1]) und heißt in einem der orphischen Hymnen [2]) geradezu ein Erzeugter des Pontos. So sehen wir beide, obwohl sie einerseits in die Sphäre des Lichtes fallen, doch andrerseits bestimmt Antheil nehmen am Elemente des Wassers. Zephyros überdieß gehört in den Wirkungskreis des

---

[1]) Vgl. Il. IV, 423. XI, 305. XXI, 305. Odyss. XIV, 458.
[2]) Hymn. LXXXI (αὖραι ποντογενεῖς Ζεφυρίτιδες).

Aeolos, und schon Homer nennt diesen einen Sohn des Hippotes,[3]) des Rosselenkers, in dem wir in der That nichts Anderes als ein Prädikat des Poseidon selbst wieder finden können. Ja es wird Poseidon auch geradezu Vater des Aeolos genannt, und wir sehen hier jene uralte Vorstellung durchblicken, nach welcher der Gott des Wassers ursprünglich zugleich Gott des Windes war. Wird aber diese Vorstellung festgehalten, so kann es nur als eine Consequenz des Mythus betrachtet werden, wenn er auch die Pferde in Betreff ihres Ursprunges ebenso der einen wie der anderen Sphäre zuweist. Dieß finden wir auch in Betreff der achilleischen Rosse bestätigt durch jene Angabe bei Homer, nach welcher sie, obwohl nach der oben angeführten Stelle von Winden abstammend, dennoch bestimmt als ein Geschenk des Poseidon bezeichnet werden.[4])

(Il. XXIII, 277.)

Ist ja unsterblich ihr Blut, und Poseidon hat zum Geschenke
Einst sie dem Vater gebracht, der sie wieder dem Sohne gegeben.[4])

Betrachten wir alsdann vom Standpunkt derselben Vorstellung aus die Eigenschaften, welche jenen Doppelgeschöpfen zukommen, so ist nichts natürlicher, als daß sie nach den verschiedenen Offenbarungsweisen des Gottes in der Sphäre des Wassers und in der des Windes verschieden sich äußern. Gemeinschaftlich kommt beiden das Grundmerkmal[5]) der Bewegung zu: während wir aber an die Bewegung des Wassers, wie oben gezeigt wurde, die Vorstellung der Lebenskraft, der Wiedergeburt, der psychischen Erhebung zu knüpfen haben, ist es bei der des Windes insbesondere die Schwungkraft, die Heftigkeit und Schnelligkeit, die wir hervorheben müssen. Auch dieß können wir auf die achilleischen Rosse anwenden.

---

[3]) Odyss. X, 2 ff. Hier wohnt er mit seinen zwölf Kindern auf einer Insel im Westmeere, nicht als selbständiger Beherrscher, sondern als Ordner (*ταμίας*) der Winde. Deutlich läßt sich hier erkennen, daß er ursprünglich nur die personifizirte Offenbarungsweise eines andern Wesens war.

[4]) Ebenso Il. XVI, 381. Apollod. 3, 13, 5: *κἀκεῖ θεοὶ τὸν γάμον εὐωχούμενοι καθύμνησαν καὶ Χείρων δίδωσι Πηλεῖ δόρυ μείλινον, Ποσειδῶν δὲ ἵππους Βαλιόν τε καὶ Ξάνθον· ἀθάνατοι δὲ ἦσαν οὗτοι.* Vgl. auch das von Poseidon stammende (S. oben p. 62) Pferd Arion, das in anderer Fassung des Mythus wieder als Sprößling einer Harpye und des Poseidon (Scholl. zu Il. XXIII, 346) oder einer Harpye und des Zephyros (Quint. Calab.) erscheint.

[5]) In dem überhaupt die Rosse aller Sphären zusammentreffen; vgl. oben p. 8.

Ebenso nämlich, wie sie beiden Sphären angehören, sind sie einerseits durch psychische Befähigung, ja selbst durch die Gabe der Rede und der Weissagung, andrerseits durch eine wunderbare Schnelligkeit, die nur die Macht des Sturmes zu erreichen vermag, ausgezeichnet.[6])

Aus dem Gesagten nun ergibt sich, daß die Pferde, wenn sie auch von Winden erzeugt werden, darum nicht aufhören Wassergeschöpfe zu sein, so wie die Wasserrosse ihrerseits, auch wenn der Mythus nicht besonders darauf hinweist, immer zugleich Windrosse sein können;[7]) ferner, daß man die ersteren ursprünglich nicht deswegen, weil sie durch Schnelligkeit hervorragten, von Winden abstammen ließ, sondern daß man ihnen umgekehrt, weil sie in die Sphäre der Winde sich erhebend zugleich als von diesen stammend betrachtet wurden, auch die dem Windgeschlecht vorzugsweise zukommende Eigenschaft, die Schnelligkeit, zutheilte. Wenn wir daher, insbesondere was den letzteren Punkt betrifft, bei Dichtern zuweilen eine andere Auffassung finden, so ist dieß eben nur aus dem Umstande zu erklären, daß sie das dichterische Element im Mythus allein aufgriffen und dabei den ursprünglichen Gehalt desselben aus dem Auge verloren. Daß dieß selbst bei Homer der Fall sei, läßt sich nicht bloß aus der angeführten Stelle, sondern aus allen, wo von den Pferden des Achilles die Rede ist, entnehmen.

Von den achilleischen Rossen werden wir weiter unten in besonderer Beziehung zu sprechen haben. Hier aber müssen wir noch auf jene merkwürdige, nicht bloß bei den Griechen, sondern auch in anderen Mythenkreisen vorkommende Vorstellung hinweisen, nach welcher Winde auch als Todesmächte erscheinen. Bei den Griechen sind es insbesondere die Harpyien, an welche man diese Vorstellung knüpfte,[8]) und es fehlt nicht an Kunstdenkmälern, auf welchen sie als Entrafferinnen aus dem Leben dargestellt sich finden.[9]) Bemer-

[6]) Il. XIX, 407 ff. und 415 ff.

[7]) Vgl. den beschwingten Pegasus; die Rosse des Poseidon Il. XIII, 29—31, wo es heißt: *τοὶ δ' ἐπέτοντο ῥίμφα μάλ', οὐδ' ὑπένερθε διαίνετο χάλκεος ἄξων*. Man erinnere sich hier zugleich an jene indischen Rosse, von denen es heißt, daß sie durch den bloßen Gedanken oder durch das bloße Wort mit dem Wagen verknüpft sind.

[8]) So werden von ihnen die Töchter des Pandareos entrafft und Penelope wünscht sich ein gleiches Loos. Odyss. XX, 63 ff.; vgl. Il. VI, 345 ff.

[9]) So auf dem bekannten Harpyendenkmal in Xanthos. S. Gerh. Arch. Zeitg. 1845. p. 76.

kenswerth ist nur, daß der Mythus vorzugsweise von den Harpyien auch Pferde abstammen läßt. Aus dem oben entwickelten Verhältnisse nämlich zwischen den Rossen des Wassers und denen des Windes ergibt sich, daß diejenigen, welche unter jenen zugleich als Todtenrosse erscheinen, als solche auch unter diesen betrachtet werden müssen.

6. Der Rosselenker Nestor.

Oefter kehrt bei Homer die typische Bezeichnung[1]) „der gerenische Rosselenker Nestor“ wieder. In der Erscheinung des Nestor vor Troja läßt sich kein genügender Grund für diesen Typus finden. Nicht die Kunst Rosse zu lenken ist es, sondern die Gabe der süßen Rede und der weisen Rathschläge, wodurch dort der Held sich charakterisirt. Oben schon wurde angedeutet, daß viele der homerischen Typen nach Form und Inhalt einen vorhomerischen Ursprung verrathen, und es scheint, daß dieser Reihe auch der vorliegende beigezählt werden müsse. Schon die Form des Typus (*ἱππότα*) und der Umstand, daß Nestor vorzugsweise so genannt wird, verweist auf diese Ansicht, bestätigt aber wird sie bei einer genaueren Prüfung der Neleussage, aus welcher der Typus hervorgegangen ist. Nestor nämlich war ein Sohn des Neleus, der selbst stammte von Poseidon;[2]) vertrieben aus Thessalien nach einem unglücklichen Streite mit seinem Bruder Pelias hatte er nach dem Westen des Peloponnesos sich gewandt und dort im messenischen Pylos[3]) einen Herrschersitz gegründet. Außer dem Nestor aber erblühten ihm noch eilf Söhne, unter diesen Periklymenos, dem Poseidon außer anderen Gaben, mit denen er ihn schmückte, auch die Wunderkraft verlieh, in vielerlei Gestalten sich zu verwandeln.[4]) Als nun Herakles zum Kampfe herangezogen war gegen Pylos, fielen jene eilf Söhne mit dem Vater; nur Nestor entging dem Tode in Gerenos, woher ihm der Beiname „der Gerenische“ gegeben wurde.[5]) Unterstützt wurden die Abkömm-

---

[1]) *Γερήνιος ἱππότα Νέστωρ.*
[2]) Odyss. XI, 235 ff.
[3]) Paus. IV, 2, 3; 36, 1.
[4]) Hesiod. Fragm. XXX (ed. Göttl.). Apollod. 1, 9, 9. Vgl. hiemit den Meeresdämon und Diener des Poseidon Proteus, von dem Homer sagt (Odyss. IV, 417 ff.): *πάντα δὲ γιγνόμενος πειρήσεται, ὅσσ' ἐπὶ γαῖαν ἑρπετὰ γίγνονται, καὶ ὕδωρ καὶ θεσπιδαὲς πῦρ.* Offenbar ist diese Eigenschaft wie die der Weissagung (bei Proteus) aus dem Wesen des Poseidon selbst zu erklären.
[5]) Il. XI, 690 ff. Hesiod. Fragm. XXXI, Schol. zu Il. II, 336.

linge des Poseidon in diesem Kampfe von Hades;[6]) doch dieser erhielt selbst von Herakles eine schwere Wunde, die ihn nöthigte, zum Olymp aufzusteigen, um beim Götterarzte Päon Heilung zu suchen.[7])

Hauptmomente in der Reihe dieser Vorstellungen sind: das Wirken des Poseidon, die Beihilfe des Hades und seine Verwundung, der Angriff und Sieg des Lichthelden Herakles, die Rettung des Nestor. Halten wir diese Momente fest, so tritt uns zunächst die Verbindung des Wassers mit dem Tode (Poseidon mit Hades) ins Auge. In dieser Verbindung sehen wir den Tod, der sonst als unbezwinglich erscheint, seiner Gewalt sich begeben. Das Element der Wiedergeburt, dem er sich angeschlossen, zieht ihn aus der Tiefe empor, führt ihn zum Kampfe mit dem Leben (Herakles) und bewirkt, daß er, nachdem ihn dieses überwunden, zum Quell des Lebens aufsteigt, um sich Heilung zu verschaffen. In der ätherischen Wohnung des Zeus, die er nur in seiner Verwundung und Hingebung an das Leben betreten kann, wird ihm diese alsdann von demselben Wesen zu Theil, das auch die Lichtgötter, wenn ein ähnliches Leid sie quält, zu heilen berufen ist.

Diesem Loos des Hades liegt offenbar keine andere Idee zu Grunde als die des unaufhörlichen aus Einem Quell sich erhaltenden Wechsels zwischen Licht und Finsterniß, zwischen Leben und Tod.[8]) Ebenso weist das Schicksal der Neleussöhne,[9]) insbesondere das des Periklymenos, so wie die Erhaltung des jüngsten Sprößlings, des Nestor, darauf hin, daß in den betreffenden Zügen nur einzelne Phänomene dargestellt seien, welche an jenen Wechsel sich knüpfen. Wir sehen nämlich, wie der Tod, obgleich das Leben immer den Sieg behält, doch die Erscheinungen des Lebens, wenn es zu ihnen sich gesellt, unaufhörlich hinwegtilgt, ja daß im Wesen des Lebens selbst ein Streben liegt, jene zu vernichten (Zug des Herakles), um immer neu aus seinem Grunde sich wiederzugestalten. Nur die letzte

---

[6]) Mit ihm wird Poseidon ausdrücklich genannt bei Pindar Ol. IX, 31. Vgl. die Schol. zu Il. V, 395.

[7]) Il. V, 398 ff.

[8]) Diese Erscheinung des Hades im Olymp darf ebensowenig befremden als das Hinabsteigen des Zeus in die Schattenwelt, oder wenn es von den Dioskuren (Odyss. XI, 303) heißt: ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε τεθνᾶσιν.

[9]) Darauf deutet auch, wohl ursprünglich mit Beziehung auf das Jahr, die Zwölfzahl der Söhne.

Gestalt, die als Errungenschaft eines ganzen Lebens aus jenen Erscheinungen sich abschließt, muß bleiben (Nestor); [10]) selbst dem Kampf, den die Kraft des Lebens mit der des Todes besteht, wird sie entrückt (Gerenos), und die Macht des Gottes, der aus der Tiefe das Roß der Wiedergeburt emporsendet (Rossеlenker), rettet sie in ein neues frischgeborenes Dasein hinüber.

So stellt sich uns in den Hauptzügen der Neleussage ein sinnreiches Mythengewebe dar, dessen Grundfäden an die Idee des Todes mit dem Wasser und dem Pferde geknüpft sind. Dabei soll jedoch keineswegs geläugnet werden, daß in der Sage zugleich historische Momente sich vorfinden können. Es ist sogar wahrscheinlich, daß in Pylos wirklich einst Könige, genannt Neleus und Nestor, geherrscht haben; es läßt dieß auch die Schilderung, die Nestor selbst bei Homer von sich und seinem Hause entwirft, vermuthen. Hier aber kommt es darauf an, das Mythische von dem Wirklichen abzutrennen und zugleich genau ins Auge zu fassen, was der bildenden in stetem Wechsel neu schaffenden Phantasie des Dichters angehöre. Das Zusammentreffen des Hades, des Rossеlenkers Poseidon und des Sonnenhelden Herakles bildet ohne Zweifel einen eigenen für sich bestehenden Mythus. Die Oertlichkeiten von Pylos, seine Lage am Westrande des Peloponnesos, die vielen Erdklüfte in der Umgebung, die Nähe des Meeres konnten leicht Veranlassung werden, daß auf sie jener Mythus übertragen wurde. [11]) War er nun einmal an die Gegend geknüpft, so konnte es nicht anders geschehen, als daß er

---

[10]) Vgl. jene argivische Sage (Paus. 11, 21, 10), nach welcher von den Kindern der Niobe, als Apollo und Artemis Rache an der Mutter nehmend sie tödten, allein *Χλῶρις* (früher *Μελίβοια* genannt) übrig bleibt. Passend bemerkt hiezu Panofka (Arch. Z. 1842. p. 73): „Diese einzig zurückbleibende Chloris versinnbildet das aufsprossende Grün des neuen Jahres, während die Monate des alten Jahres vor den Pfeilen der Lichtgottheit verblichen sind."

[11]) Eine Spur dieser Uebertragung findet sich auch in jener Stelle bei Homer (Il. V, 397: *ἐν Πύλῳ ἐν νεκύεσσι*), wo schon Aristarch *πύλῳ* las und es vom Eingang der Unterwelt verstand, berücksichtigend vorzüglich Il. VIII, 366 ff., wo es heißt: *εὖτέ μιν εἰς Ἀΐδαο πυλάρταο προύπεμψεν ἐξ Ἐρέβευς ἄξοντα κύνα στυγεροῦ Ἀΐδαο.* Andere, die Neleussage ins Auge fassend, bezogen es auf die Stadt Pylos. Geht man vom Wesen des Hades und des Herakles aus, so ist offenbar jene erstere Angabe, nach welcher Herakles in das Todtenreich selbst hinabgestiegen war, die ursprüngliche. Bei Homer aber hat sich diese schon mit der späteren vermischt, so daß das obige *Πύλῳ*, bei ihm allerdings auf die Stadt zu beziehen, der einen angehört, *ἐν νεκύεσσι*, hindeutend auf das Todtenreich, der anderen. In Betreff des Poseidon ist hier speciell auch jenes Prädikates *πυλάρτης–πυλάοχος* zu gedenken, das ihm in gleicher Weise, wie dem Hades, zukömmt.

mit den Verhältnissen und Personen derselben verflochten und endlich zu der Gestalt fortgebildet wurde, in welcher ihn die Neleussage uns überliefert hat.

7. Die weißrossige Persephone.

Verschieden wird von den Alten der Ort angegeben, an welchem der Herrscher der Unterwelt die Persephone raubte. Doch die meisten Angaben bezeichnen eine Stelle oder Umstände, die eine Beziehung des Todes zum Wasser voraussetzen.[1]) Nach der ovidischen [2]) Behandlung des Mythus fand der Raub in der Nähe von Enna statt, in einem schattigen von Blumen duftenden Haine, am See Pergus. Mit dunklem Zügel treibt der Räuber die Rosse und nimmt seine Fahrt durch die tiefen aus geborstener Erde aufsprudelnden Schwefelseen der Paliken.[3]) Bei Syrakus tritt ihm die gepriesenste der sicilischen Nymphen, Kyane,[4]) entgegen, aufblickend aus dem Gewässer, dessen Namen sie selbst trägt. Aber mit gewaltiger Rechten bohrt der finstere Beherrscher sein Scepter in den Grund des Sees und verschwindet mit seinem furchtbaren Gespann durch die weite Oeffnung, die ihn empfängt. In Thränen zerfließend wird Kyane selbst zum Gewässer, dessen Beschützerin sie vordem gewesen war. Ueberall ist es hier das W a s s e r, durch welches der Todtengott zu seiner finsteren Behausung den Weg nimmt.

In den Scholien zu Hesiod [5]) wird von Orpheus berichtet, er habe den Ort des Raubes in die Nähe des Okeanos verlegt. Selbst der homerische Hymnus, der die nysäischen Gefilde als den Schau=

---

[1]) Vgl. G e r h a r d, Auserles. Vasenbilder 1, p. 48 ff. W e l c k e r, Zeitschr. p. 69 ff.

[2]) Ovid. Metam. V, 385 ff.

[3]) Gern brachte man solche Krater, die vulkanischen Ursprungs zu Seen sich umgestalteten, in Verbindung mit der Unterwelt. Zu vergl. die Seen bei dem alten Cumä.

[4]) *Κυάνη* die Dunkle, mit Beziehung zum Tode. So heißt die trauernde Demeter im homerischen Hymnos *κυανόπεπλος*, und Hades selbst wird *κυανοχαίτης* genannt. Aber auch Poseidon, was hier insbesondere zu beachten ist, hat dieses Beiwort bei Homer und wird oft, wie Il. XX, 144 durch dieses allein bezeichnet. Auch Charons Cymba ist *κυανέη* bei Lucian, und die Keren heißen *κυάνεαι* bei Hesiod. So endlich wird auch das Pferd Arion genannt (*κυανοχαίτης* bei Hes. Schild d. H.)

[5]) Theog. 914: *Ὀρφεὺς ἐκ τῶν παρὰ τὸν Ὠκεανὸν τόπων.* Vgl. Orph. Argon. 1201: *ἁρπάξας δ' ἔφερεν διὰ κύματος ἀτρυγέτοιο.* Orph. Hymn. XVIII, 14: *διὰ πόντου τετρώροις ἵπποισιν ὑπ' Ἀτθίδος ἤγαγες ἄντρον — τόθι περ πύλαι εἰσ' Ἀΐδαο.*

platz bezeichnet, nennt die Töchter des Okeanos als die Gespielinnen der Kora in dem Augenblick, wo Polydektes ihr naht; auch läßt er die Erde, um ihm die Entführung zu erleichtern,[6]) die Narcisse, die an Quellen aufsprossende Todesblume, erzeugen. Offenbar ist hier an die ursprüngliche Vorstellung, in der das Wasser als wesentlich galt, noch eine besondere Lokalbeziehung geknüpft worden, die den Ort, wie es auch in den übrigen Modificationen dieses Mythus geschah, nach Erforderniß der Umstände wechselte. Der Inconsequenz, nach welcher hier Polydegmon aus einem Erdschlunde aufsteigt und dennoch die mit Okeaninen spielende Kora raubt, entspricht diejenige, nach welcher in den epischen Gesängen Homers das Todtenreich bald an die Grenzen des Okeanos, bald ins Innere der Erde verlegt wird.

Hier kann auch jener oben schon angeführten Stelle bei Pausanias gedacht werden, wo er der thelpusischen Sage von Arion beifügt, daß Einige behaupteten, Poseidon habe mit der Demeter auch eine Tochter gezeugt, deren Namen sie jedoch vor Uneingeweihten verschwiegen. In der ergänzenden Sage der Phigalier aber wird diese geradezu Herrscherin (δέσποινα) genannt. Hieraus ist klar, daß eine Ansicht bestand, nach welcher Persephone sogar zur Tochter des Wassergottes gemacht wurde.[7]) Nicht minder wichtig aber ist in Bezug auf die letztere das Prädikat Heilbringerin (σώτειρα), das ihr nach Pausanias die Arkadier beilegten. Dieser erwähnt zu Megalipolis eine Halle, an deren östlicher Seite sich ein säulenumringter Tempel des heilbringenden Zeus (σωτήρ), am Ende des westlichen aber ein Heiligthum der großen Göttinnen, der Heilbringerinnen (σώτειρε) Demeter und Kora, befand. Vor dem Eingang des letzteren standen die Bildnisse der Artemis, des Asklepios und der Hygieia. Vor den großen Göttinnen selbst waren zwei Jungfrauen abgebildet mit Blumenkörben auf dem Haupte, Athene und Artemis, Begleiterinnen der Kora, als sie Blumen pflückend geraubt wurde. Auch war zu den Füßen der Demeter ein Herakles angebracht, der nach Onomakritos zu den idäischen Daktylen gehöre. Ueberdieß waren der Darstellung zwei Horen beigefügt, ein Pan mit der Syrinx und ein citherspielender Apollo. Das Ganze dieser

---

[6]) So schon Pamphos (Paus. IX, 31, 6.).
[7]) Bei Apollod. 1, 3, 1 ist sie eine Tochter des Zeus und der Styx die bei Hesiod (Theog. 361. 383 ff. 375 ff.) als die älteste und vorzüglichste der Okeaninen bezeichnet wird.

Zusammenstellung kann, wenn wir vom Wesen der angeführten Gottheiten ausgehen, in Bezug auf die Bedeutung, die ihr zu Grunde liegt, wenig zweifelhaft sein. Persephone ist hier in die Reihe derjenigen Gottheiten eingerückt, die durch physische oder psychsche Mittel Heilung den Sterblichen bringen. Sie ist heilende Todesgöttin, indem sie dem Tode nur folgt, um mit erneuter Lebensfülle wiederzukehren.

Insbesondere aber müssen wir hier jenes Prädikat ins Auge fassen, das schon Pindar der Persephone in typischer Form gibt, wenn er im Siegesgesang auf den Syrakusaner Agesias [8]) von ihr singt: „Auch Syrakusä sollen sie feiern, Ortygia auch, welche mit reinem Scepter Hieron lenkt, heiligen Sinnes, und pfleget die purpurfüßige Demeter und der weißrossigen Tochter Fest und die Macht des Ätnäischen Zeus.“ Wir haben hier in der zu Syrakus verehrten Persephone ebenso eine weißrossige Göttin, wie wir oben bei Homer in ihrem Gemahl einen rosseberühmten Todtengott [9]) kennen gelernt haben. Durch dieses Prädikat aber tritt Persephone in den Kreis derjenigen Gottheiten ein, deren Wirkungsweise wir an das Pferd geknüpft sehen. Indem ihr jedoch weiße Rosse zugetheilt werden, kann sie nicht mehr dem Dunkel angehören, sie muß, wie ihre „purpurfüßige“ Mutter, [10]) in die Sphäre des Lichtes [11]) sich wieder erhoben haben. Werfen wir, um dieses Prädikat näher zu beleuchten, einen Blick auf jene Rosse, mit denen sie nach dem homerischen Hymnus aus der Unterwelt, geführt von Hermes, zurückkehrt:

(v. 379 ff.)
Und aus den Pforten entflog das Gespann der unsterblichen Rosse,
Willig des Lenkers Gebot zu durchmessen unendliche Pfade;
Nimmer auch hemmte die Meerfluth und nimmer des Stromes Gebrause,
Thal nicht und zackige Höhe die Flucht der hinjagenden Renner,
Sondern im Schwunge des Windes durchflogen sie Bahnen der Lüfte.
Jetzt vor den duftenden Hallen, wo harrte im Schmucke die Mutter,
Zügelte rasch ihren Lauf —

---

[8]) Ol. VI, 92 ff.

[9]) *Λεύκιππος-λευκόπωλος, κλυτόπωλος.* Orph. Arg. 1199 werden die Rosse des letzteren die dunklen (*κυανότριχας ἵππους*) genannt.

[10]) *Δαμ. φοινικόπεζα*, Ceres rubicunda (Böckh).

[11]) So werden *ἵπποι λευκοί* dem Helios zugeschrieben, Eratosth. Cat. XIII, und der Tag heißt bei Aeschylus (Pers. v. 386) *Ἡμέρα λευκόπωλος.*

Ueber Wasser und Land, über Schluchten und Höhen, selbst durch die Lüfte fliegen hier die unsterblichen Rosse dahin. Erst wo die geschmückte Demeter auf duftigem Gefilde weilt, halten sie an. Also zum Leben empor führt Hermes hier die Göttin, im Gegensatz zu jener ersten Fahrt, auf der Hades sie zum Todtenreich entraffte. Sollten nun bei so verschiedener Richtung nicht auch die Rosse verschieden sein? Sollten sie, da sie das erste Mal am Dunkel der Tiefe Theil nahmen, nicht jetzt des Lichtes, zu dem sie emporfuhren, theilhaftig werden? Kurz sollte Persephone, die mit dunklem Gespann hinabfuhr, nicht in ihrer Auffahrt zur weißrossigen sich umgestalten? Zwar sagt der Dichter, daß der Todtenfürst selbst ihr den goldenen Wagen mit den unsterblichen Rossen bespannte. Allein hierin liegt keineswegs ein Widerspruch mit einer solchen Annahme; vielmehr wird diese dadurch bestätigt, wenn man an dem Wesen der beiden Gottheiten festhält. Hades schlingt nicht allein das Leben hinab, sondern sendet es auch wieder aus der Tiefe empor. So singt Claudian von ihm in seinem Raub der Proserpina:

(Lib. I, 57 ff.)
— Der du Samen zugleich und Erde gibst Allem,
Kommen und Schwinden erzeugst in rastlos wechselndem Umschwung,
Herr über Leben und Tod. —

Ebenso heißt es im orphischen Hymnus an die Persephone:

(XXIX, 15 ff.) Leben und Tod bist du den Menschen, o Persephoneia,
Bringst immer Alles hervor und raubst das Gegebene wieder.

Und Hades selbst sagt zu ihr im homerischen Hymnus:

(v. 365.) Herrscherin sei über Alles was lebet und wandelt im Leben.

Auch der Doppelname [12]) der Göttin scheint in dieser doppelten Beziehung ihres Wesens seinen Grund zu haben, und aus Plut=

---

[12]) *Περσεφόνη*, *Περσέφασσα*. Der erste Theil dieses Wortes ist von derselben Wurzel mit *Περσεύς* dem Sohne des goldregnenden Lichtzeus, mit *Πέρσης* dem Sohne dieses Perseus (Apollod. 2, 4, 4, wo beigefügt ist: *ἀπὸ τούτου δὲ τοὺς Περσῶν βασιλέας λέγεται γενέσθαι*), mit *Πέρσης* dem Bruder des Sternengottes, *Ἀστραῖος* (Apollod. 1, 1, 2), mit *Πέρσης* dem Bruder des vom Sonnengott stammenden *Αἰήτης* (Apollod. 1, 9, 28), endlich mit *Περσηΐς* der Gattin des Sonnengottes (Apollod. 1, 9, 1). Sieht man auf die mythische Bedeutung dieser Wesen, so kann in *Περσε-* nur der Begriff von Feuer, Licht, Leben liegen. *Φονη* ist auf *φεν* (*φένω*), *φασσα* auf *φα* (*φάω*, *φαίνω*) zurückzuführen; vgl. *Τισιφόνη*, *Γοργοφόνη* einerseits, *Τηλέφασσα* (Mutter der Mondgöttin Europa, Apol=

arch [13]) ersehen wir, daß schon die Alten Erklärungen in diesem Sinne, obwohl formell minder glücklich, zu geben versucht haben.

Fassen wir nun dieses Verhältniß ins Auge und berücksichtigen wir zugleich, daß auch die Rosse des Hades nicht immer als dunkel bezeichnet werden, ja daß ihre Farbe, was auch ihre Namen [14]) anzudeuten scheinen, nach der Doppelnatur des Gottes sich richtet, so kann nicht mehr bezweifelt werden, daß wir in der weißrossigen Persephone die aus dem Tode aufsteigende, Licht und Leben bringende Göttin zu betrachten haben. Ja wir finden diese Erklärung auch ausdrücklich schon von griechischen Schriftstellern gegeben, [15]) so wie es selbst nicht an bildlichen Darstellungen fehlt, die ihr zur Unterstützung und Bekräftigung dienen. Wir können hier insbesondere jene archaistische Hydria des Prinzen von Canino in Gerhards Vasenbildern [16]) hervorheben, wo unzweifelhaft die Emporfahrt der Kora nur in einer aus dionysischem Kreise geschöpften Modification dargestellt sich findet. Der Wagen, den eben Kora besteigen soll, ist mit beflügelten [17]) Rossen bespannt; diesen zur Seite steht Dionysos als Pluto, der sie entsendet, und voraus geht Hermes, der als Bote des Zeus die Entsendung gefordert. Lenker des Gespannes aber ist der Schöpfer des Pferdes, der Herr der Gewässer, der Vermittler zwischen Leben und Tod, dionysisch bekränzt wie Kora, Poseidon. Die Flügel der Rosse sind schwarz mit Hinweisung auf die dunkle Sphäre, aus der sie kommen, sie

---

lod. 3, 1, 1) andrerseits. — Uebrigens sind weder die älteren noch die neueren Erklärungsversuche mit diesem Doppelnamen ins Reine gekommen. Wahrscheinlich ist, daß das Wort wie die Göttin fremden Ursprungs ist und, wie es in diesen Fällen zu geschehen pflegt, nur eine Umwandlung nach dem Griechischen erhalten hat (vgl. oben *Ἀιδωνεύς*). Aber eben dieser Umstand nöthigt uns die nächste Erklärung im Griechischen zu suchen. Vgl. auch die doppelte Fackel, die Kora auf Bildwerken trägt.

[13]) Plutarch de Isid. 66: *Φερσεφόνην δέ φησί που Κλεάνθης τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα.*

[14]) Claud. Rapt. Proserp. I, 284 ff.

[15]) S. die Schol. zu Pind. Ol. VI, 92: *λεύκιππον δὲ εἶπεν, ἐπειδὴ λέγεται μετὰ τὴν ἁρπαγὴν, ἣν ὑπέστη ὑπὸ τοῦ Πλουτῶνος, εὑρεθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆς Δήμητρος λευκοπώλῳ ἅρματι ἀνῆχθαι.*

[16]) Gerhard Auserl. griechische Vasenbilder hauptſ. etruskischen Fundorts, Hft. 2, Taf. X. Auch Gerhard erkennt in der Kora hier die *Λεύκιππος*.

[17]) S. über diese Beflügelung Gerhard l. c.

[18]) Dieß eben ist die Bedeutung von *λεύκιππος*, daß es nicht bloß die Pferde sondern zugleich die Person, welcher sie angehören, als weiß bezeichnet. Vergl. was oben p. 59 über *κλυτόπωλος* gesagt wurde.

selbst aber sind, wie Kopf, Hals und Arme der Kora, abstechend gegen den ganzen Figurencomplex, **weiß**.

8. Lichtrosse der Sonne und des Mondes.

Apollo, Artemis. Helios, Eos, Selene. Nacht. Amphiaraos. Anchuros.

Die weitere Entwicklung führt uns zunächst auf die Vorstellungen, welche die Alten mit **Apollo** und **Artemis** verbanden, in so fern auch diese in die Reihe der tödtenden Gottheiten gehören. Derselbe Ideenkreis, welcher sich uns im Vorigen aufschloß, kehrt auch hier wieder; nur ist der **Ausgangspunkt** nicht der dunkle Gegensatz, wie dort, sondern der des **Lebens** und des **Lichtes**. Wie dort aus dem Tode das Leben aufsteigt, so senkt sich hier das Leben zum Tode. Der Wechsel der Gegensätze, vom Leben ausgehend, ist im Wesen des Apollo bezeichnet durch den Ferntreffer und den Citharöden, in dem der Artemis durch die Freundin der Geschosse und die Fackelschwingerin. Aus der Fackel leuchtet das Leben, und aus dem Saitenspiel ertönt die höhere Ordnung, die es in seinen Gestaltungen durchdringt; Bogen und Pfeil aber senden den Tod. Doch dieser kann, in so fern er vom Leben selbst ausgeht, nicht in der Schreckengestalt auftreten, in welcher er vom anderen Gegensatze aus erscheint, wo er in seinem Dunkel für sich erfaßt wird. Daher werden diejenigen, welche durch jene Lichtgötter dem Tode verfallen sind, von ihren „milden Geschossen" getroffen, während die Gottheiten aus der Tiefe mit erbarmungsloser Strenge, ja grausam oft, ihre Opfer hinabziehen.

Wie Apollo hier dem Hades, so steht Artemis gegenüber der Persephone, selbständig den Gegensatz, an den ihr Wesen sich knüpft, darstellend und doch nach dem ewigen Wechsel, der die Gegensätze bewegt, sich in ihren Thätigkeiten immer wieder berührend. [1]) Darum wird Hades vom Lichthelden verwundet und sucht Heilung selbst im Olymp, wo auch der heilende Apollo seinen Sitz hat. Ebenso wird die weißrossige Persephone zur Lichtbringerin, [2]) wie Artemis als

---

[1]) Vgl. Plutarch de Ei delph. 21: *οἵων ἐναντίων ὄντων καὶ ἀντιφώνων* (Hades u. Apollo).

[2]) Sie heißt auch *φώσφωρος* (Plutarch de Isid. 71), *φαέσφορος* und *εὐφεγγής* (Orph. H. XXVIII), und schon bei Homer (Odyss. XI, 386) wird ihr das Beiwort *ἁγνή* gegeben, das ebenfalls zunächst auf das Licht Beziehung hat und sonst vorzugsweise der Artemis zukommt. Persephone mit Fackeln auf Bildwerken; Genossin der Artemis z. B. bei der Entführung durch Pluto.

Lichtgöttin die Fackel schwingt, und diese wird Heilgöttin (σώτειρα) wie jene genannt. Hieraus ergibt sich auch, wie leicht bei so nahen Berührungspunkten selbst eine Verwechslung zwischen den beiden letzten Göttinnen möglich war, wie man die Persephone in gewisser Beziehung mit der Artemis als identisch betrachten konnte.

Wir finden aber Apollo auch als Sonnengott, Artemis als Mondgöttin aufgefaßt. Zwar hat diese Auffassung erst in späterer Zeit sich bestimmter entwickelt, aber es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Mythus dieser Gottheiten ursprünglich an Sonne und Mond geknüpft war. [3]) Selbst bei Homer, der ihnen einen andern Wirkungskreis zuweist, lassen sich hinlängliche Spuren [4]) eines solchen Ursprunges aufweisen. In dieser Sphäre nun sehen wir Apollo und Artemis Theil nehmen an dem Wesen des Helios und der Selene und dadurch zugleich an den Erscheinungsweisen, in denen diese beiden Titaniden sich offenbaren.

Fast nie erscheint Helios in seinem Amte anders als mit dem Rossegespann. So fuhr er leuchtend daher, als Demeter sich mit Hekate zu seiner ätherischen Bahn emporschwang, um ihn den Allesschauenden über das Schicksal ihrer Tochter zu befragen. [5]) So war er von Phidias dargestellt am Throne des Zeus zu Olympia; [6])

[3]) S. Creuzer, Symb. II, p. 139 ff. Stackelberg, Apollotemp. p. 126. Gerhard, Text zu den Ant. Bilder. II, p. 154.

[4]) Folgende Punkte sind es, die hier vorzüglich hervorgehoben werden können. Zunächst der Typus Φοῖβος Ἀπόλλων, der sonst eine genügende Erklärung nicht zuläßt (φόβη das wallende Haar, daher Φοῖβος wegen der bekannten Beziehung der Haare auf das Licht, der Lichtgelockte). Ferner das Prädikat ἀκερσεκόμης, das nur eine Erklärung von Φοῖβος ist (Il. XX, 39 Φοῖβος ἀκερσεκόμης) und zunächst nur auf die Lichtfülle bezogen werden kann. Weiter finden wir Il. II, 763 ff. Apollo dargestellt, wie er als dienender Gott bei Admetos jene zwei Stuten weidet, welche Eumelos als die vorzüglichsten von allen nach Troja bringt. Admetos ist ein Prädikat des Hades und in der ganzen Sage jenes Königes spricht sich eine Beziehung aus zur Unterwelt (vgl. O. Müller Proleg. p. 307). Offenbar ist der dienende Gott hier der Lichtgott, der sein Gespann hinabgelenkt hat in das Schattenreich. Endlich das Prädikat χρυσάορος (der Gott mit dem goldenen Schwerdt) Il. V, 519, XV, 256, das nach der homerischen Auffassungsweise geradezu sich nicht erklären läßt und anderwärts so viele Stützpunkte für seine Beziehung auf den Sonnengott erhält (vgl. Creuzer, Symb. IV, p. 60 ff. 2. Ausg.), daß es diesem nicht entzogen werden kann.

[5]) H. Hymn. an d. Dem. v. 62. Vgl. den Hymn. an den Helios selbst (ἵπποις ἐμβεβαώς).

[6]) Paus. V, 21, 3: ἀναβεβηκὼς ἐπὶ ἅρμα Ἥλιος καὶ Ζεύς τέ ἐστι καὶ Ἥρα, παρὰ δὲ αὐτὴν (so Welcker st. αὐτὸν) Χάρις. Ueber diese Vereinigung des Helios, Zeus und der Hera in Einem Wagen, vgl. was oben p. 20 ff. über das Welt- und Sonnengespann gesagt worden ist.

ebenso im Giebelfelde des Parthenon in Athen, in Verwunderung anhaltend die raschhinfliegenden Rosse beim Erscheinen der neuen Aethergöttin.[7]) Auf der Insel Rhodos wurde ihm jährlich ein Viergespann ins Meer gestürzt und im Taygetos hatte er nach dem Berichte des Pausanias ein Heiligthum, wo ihm Rosse geopfert wurden.[8]) Auch in den epischen Gedichten Homers ist er wohl nicht anders aufzufassen, obgleich die Rosse nicht ausdrücklich erwähnt werden. Oder sollte wohl Homer diese nicht gekannt haben, da er doch von der Eos singt:

(Odyss. XXIII, 244 ff.)

— und ließ die Eos
Nicht vom kreisenden Strom aufsteigen zum Glanze des Tages,
Hemmte das rasche Gespann, das sie lenket mit goldenem Zügel,
Lampos und Phaethon, die strahlenden Rosse des Morgens.

Wie die Wirkungsweise des Apollo, so bewegt sich auch die des Helios in einem Wechsel zweier mannigfaltig sich entwickelnder Gegensätze. Er bringt Licht,[9]) indem er aufsteigt, aber auch Finsterniß, indem er hinabsinkt. Er schafft Leben durch das All, wohin er auf seinem unermüdlichen Laufe dringt, aber mit dem Leben zugleich Tod. Er ist Begründer und Lenker der Zeit, insbesondere der bestimmten Zeitabschnitte, die im Umschwunge des Jahres sich vollenden, aber zugleich Schöpfer des zerstörenden Wechsels, der an diese geknüpft ist. Mit allschauendem Auge durchspäht er alle Geheimnisse der Natur und des Geistes und Nichts ist, was ihm verborgen bliebe:[10]) mit Gerechtigkeit zieht er daher unaufhörlich das Gute ebenso wie das Schlimme ans Licht, und ist Förderer und Beschützer des ersteren ebenso wie Vernichter des letzteren. Indem er aber so Heil und Wonne einerseits,

---

[7]) H. Hymn. an die Athene v. 13: *στῆσεν δ' Ὑπερίονος ἀγλαὸς υἱὸς ἵππους ὠκύποδας.*

[8]) Paus. III, 20, 5: Bemerkenswerth ist hier der Beisatz: *τὸ δὲ αὐτὸ καὶ Πέρσας οἶδα θύειν νομίζοντας.* Auch dem Griechen konnte, sobald er den Gesichtskreis seiner Kenntnisse über den heimathlichen Boden erweiterte, der Zusammenhang der griechischen Vorstellungsweise mit der orientalischen nicht entgehen.

[9]) Vgl. in Betreff der folgenden Züge den orphischen Hymnus auf Helios (VIII).

[10]) Bei Homer (Il. XIV) ist nur Ein Gott im Stande, seinem Auge sich zu entziehen, der höchste, Zeus; im eben genannten Hymnus aber, der ihn nur als eine Offenbarungsweise des höchsten Gottes faßt, wird er selbst als Zeus angerufen.

Verderben und Qual andrerseits schafft, ist letztes Ziel seines Wirkens, wie immer der Schatten zuletzt im Licht sich löst, Harmonie durch das Weltall.

Diese Züge kehren nun auch in den Rossen, die Helios lenkt, in so fern sie nur Erscheinungsweisen seines Wirkens sind, wieder. Kömmt er mit dem Zweigespann, so ist in der Zweiheit einfach das bezeichnete Verhältniß ausgesprochen; fährt er, wie gewöhnlich, mit dem Viergespann daher, so bezieht sich die Vierzahl zunächst auf die vier Abschnitte seines jährlichen und täglichen Kreislaufes und der Gegensatz bleibt an je zwei von den vieren geknüpft. [11]) Und wie Helios nicht bloß im Physischen, sondern auch im Geistigen wirkt, so müssen die Pferde auch in dieser Sphäre Theilnehmer seines Wirkens sein. Wie endlich die Harmonie das Letzte ist, was er schafft, so findet auch ihre Vielheit zuletzt in ihm selbst, von dem sie ausgehen und gelenkt werden, ihre Einheit. So ist also auch Eines dieser Rosse oder Eines dieser Paare, nach Einer der Richtungen, in welchen Helios wirksam erscheint, der Finsterniß, dem Verderben, der Vernichtung, dem Tode zugewandt. [12])

Der Mythus erkennt auch in der Eos eine Bringerin des Todes, eine Vorstellung, die bei ihr zunächst aus dem Raub des

---

[11]) Vgl. auch die Namen, die den Pferden mit Rücksicht auf ihre Eigenschaften gegeben werden: *Χρόνος*, *Αἴθων*, *Ἀστραπή*, *Βροντή* (*Scholl.* Eurip. Phön. 3); oder: Eous, Aethon; Pyroeis, Phlegon (Ovid. M. II, 153); oder: Eos, Aethiops, Sterope, Bronte (Hygin. f. 183). Der Aethiops des Hygin scheint an die Stelle des *Αἴθων*, wie Sterope an die der *Ἀστραπή* getreten zu sein. Wir sehen in diesen Namen ebenso das sanfte Licht der Frühe und die dunkle Glut des Abends, wie den Flammenhauch und das zerstörende Feuer zur Zeit des Mittags ausgedrückt. Die Rosse der Eos speciell sind *Λάμπων* und *Φαέθων* (Odyss. XXIII, 247); reihen wir diese z. B. an die obigen bei Euripides an, so ergibt sich folgende Gruppierung: das Aufleuchten aus der Nacht (*Λάμπων* und *Φαέθων*); das sprühende und sengende Feuer kurz vor und nach Mittag (*Ἀστραπή* und *Βροντή*); das dunkle Glühen des Abends und die Zeit, die Alles verschlingt, um es wieder zu erzeugen (*Αἴθων* — wie auch ein Pferd des Hades heißt — und *Χρόνος*). Was aber vom Tag, gilt auch vom Jahr, was vom Licht, auch vom Leben.

[12]) Ist wohl kaum zu bezweifeln, daß der Lichtcult von Mittelasien ausgehend über die pontischen Länder nach Thrazien und Griechenland herüber sich verpflanzt hat, so kann es hier nicht ohne Interesse sein zu bemerken, daß die Schlüsse, zu denen wir hier gelangt sind, mit dem Resultate, das wir oben bei der Behandlung der persischen Lichtrosse gefunden, zusammentreffen. S. p. 15. 16.

Orion, des Kleitos, des Kephalos, des Tithonos sich entwickelte,[13]) somit an eine Entraffung nächtlicher Wesen, die vor dem aufsteigenden Tag weichen müssen,[14]) geknüpft wurde. Sie ist aber auch eine Bringerin des Lebens aus dem Tode, und von diesem Gesichtspunkt aus ist es bedeutungsvoll, daß sie statt des Zwei- oder Viergespanns, mit dem sie sonst daherfährt,[15]) auch den Pegasus zu ihrem Dienst erhält.[16]) Zugleich ist uns in dieser einrossigen Morgengöttin, in dieser Pegasuslenkerin, ein bemerkenswerthes Beispiel für die innige Beziehung, in welcher die Rosse des Lichtes und des Wassers zu einander stehen,[17]) gegeben, wie auch Helios mit seinem Gespann aus dem Okeanos aufsteigt und wieder in seine Fluten hinabtaucht.

Mit dem Helios im innigsten Zusammenhange erscheint, wie Artemis mit Apollo aufs innigste verknüpft ist, Selene. Zwar spielt diese in den Epen Homers so wie bei Hesiod noch eine durchaus untergeordnete Rolle, und erst in den homerischen und orphischen Hymnen wird ihr eine größere Bedeutung zuerkannt; allein diese Zurücksetzung ist nur eine scheinbare und trifft mehr den Namen als den Cult der Göttin. Die Mythen, welche auf den Mond sich bezogen, waren ohne Zweifel schon in der frühesten Zeit sehr reich und mannigfaltig, nur hatten sie an anderen Wesen als an der Selene sich entwickelt. So kennen wir auch Hera gegenüber dem Sonnengott Zeus als Mondgöttin, so Europa, so Io, wie auch in späterer Zeit wieder Artemis fast ganz an die Stelle der Selene trat, in gewisser Beziehung auch Persephone, Hekate und selbst Athene.[18]) Dem genannten Zusammenhang entsprechend macht der

---

[13]) Dann in der Sphäre der Menschen überhaupt ein Tod im Morgen des Lebens (vgl. Winckelmann, Versuch einer Allegorie § 181), wie Apollo und Artemis der höher entwickelten Blüte ihre Todespfeile zusandten.

[14]) Vgl. Th. III.

[15]) Odyss. XXIII, 245 ff. Eurip. Iphig. 855: *τεθρίππῳ κροκέῳ ὄχῳ.* Virg. Aen. 6, 535: roseis Aurora quadrigis.

[16]) Lycophr. 16: *ἠὼς μὲν αἰπὺν ἄρτι φήγιον πάγον-κραιπνοῖς ὑπερπόταιτο Πηγάσου πτεροῖς.* Als einrossige Göttin bei Eurip. Or. 1004 *μονόπωλος.*

[17]) Ebenso in Indien und ebenso in Persien; auch haben wir dort das Grundmerkmal gefunden, welches diese Rosse verknüpft, zugleich aber im Roß des Wassers das ursprüngliche erkannt.

[18]) Im orph. Hymnus (IX, v. 10) wird sie als *πάνσοφε κούρη* angerufen und Arnob. adv. gent. 1, 3 p. 149 sagt: Aristoteles - Minervam esse Lunam probabilibus argumentis explicat et literata auctoritate demonstrat. Vgl. die

Mythus die Selene zur Schwester des Helios und es fehlt schon bei Homer nicht an Zügen, welche dieses Verhältniß zu einem Liebesbunde steigern. Sie nimmt darum auch Theil an seinem Wesen und Wirken: sie ist Licht in dem Sinne wie er und Herrin des Lichtes, nur bezogen auf die Nacht; sie lenkt ein Lichtgespann wie er, nur beschränkt auf zwei Rosse, wenn ihm vier zuerkannt werden, auf Eines, wenn er mit dem Zweigespann erscheint. Ja wir sehen in bildlichen Darstellungen selbst beide vereint auf Einem Gespann aus dem Dunkel der Nacht zum Morgen herauffahren.[19]) Sollte nun die Beziehung, welche wir den Rossen des Helios zuerkennen mußten, denen der Selene trotz dieses innigen Verhältnisses abgehen? Sind wir nicht geradezu genöthigt, einen Unterschied nur in so fern zu erkennen, als die beiden Geschwister, denen die Rosse angehören, selbst unterschieden sind. Diese Consequenz wurde auch wirklich, wie wir weiterhin noch genauer sehen werden, festgehalten, und wir müssen daher in dem Gespann der Selene ebenso eine Ergänzung des Sonnengespanns mit Rücksicht auf den bezeichneten Umschwung zwischen Leben und Tod erkennen, wie wir das Wesen des Helios selbst in dem der Selene sich ergänzen sehen. Wenn er durch das Leben zieht, wandelt sie im Tode; wenn er das Leben zum Tode lenkt, führt sie den Tod zum Leben: beide aber tragen wieder beides zugleich, um im Wechsel beider zu erscheinen, in sich; denn wäre in Helios nur Leben, nie könnte er zur Selene hinabsteigen und wäre in Selene nur Tod, nie könnte sie mit dem Helios sich verbinden.

Wie die verschiedenen Erscheinungsweisen des Lichtes und des Lebens auf Eine Quelle verweisen, so setzen auch die Sonnen- und Mondrosse, in so fern in ihnen nur einzelne jener Erscheinungen sich darstellen, Ein Roß voraus. Wir haben schon im Vorigen auf ein Bild hingewiesen, welches Helios und Selene zugleich aus Einem Grunde aufsteigen und in Einem Gespann vom Lichtpan geführt daherziehen läßt. Dieser Eine Grund ist die Nacht, die auf jenem Bilde durch das sternbesäte Schiff mit dem großen Aether-

---

carthagische Tanais, die auf Inschriften Minerva Belisana genannt wird (Selden p. 146), so wie die cappadokische, die auf Münzen als Athene erscheint. (Eckhel, Tom. III, p. 198. 201).

[19]) Welcker Denkm. III, Taf. X, 2. Élite céramogr. par Lenormant et De Witte II, CXIV.

auge angedeutet ist.[20]) Die Nacht nämlich galt in derjenigen Lehre, welche vorzüglich im Lichtculte Durchbildung erhielt, als Urgrund alles Seyenden; man erkannte in ihr das dunkle Ursein, aus welchem das Licht mit aller Fülle seiner Wirkungen zur Erscheinung kam. Wir sehen diese Lehre festgehalten im Apollomythus; sie liegt der hesiodeischen Ansicht, die den Aether und den Tag aus der Nacht und dem Dunkel entstehen läßt, zu Grunde; sie findet sich vielfach in den orphischen Hymnen, wo sie insbesondere an den Lichtdionysos sich anknüpft, wieder, und im dritten dieser Hymnen finden wir sie geradezu als Urgöttin bezeichnet, von welcher alle Götter und Menschen ausgehen, und welche nicht von einem höheren intelligenten Wesen, sondern vom Gesetz innerer Nothwendigkeit beherrscht wird.[21]) Zugleich aber wird sie hier, in so fern sie das Licht aus ihrer Tiefe hervorsendet, eine Rosselenkerin genannt.[22]) Das Licht selbst erscheint hier als Roß,[23]) das, Eines an sich, dem dunkeln Grund entsteigt, um in der Vielheit der Erscheinungen den Wechsellauf zwischen Aufgang und Untergang, zwischen Leben und Tod zu beginnen. Ja die Nacht selbst schon lenkt, in so fern sie zugleich als Sphäre des Todes gefaßt wird, ihr Gespann aus dem Tod empor zum Leben, und in so fern sie es aus diesem immer in ihren Grund wieder zurückzieht, ist auch jener Wechsel schon in dem Lauf, den sie vollbringt, ausgesprochen.

---

[20]) Vgl. den mit Sternen besäten Argus, den nächtlichen Wächter der Mondgöttin. Das Schiff ist aus ägyptischer Vorstellung (worauf mit Recht Gerhard „Lichtgottheiten" p. 8 hindeutet), die mit der griechischen hier vermischt ist, entnommen. Auch die Pythagoräer, die so vieles aus ägyptischer Quelle schöpften, nannten den Aether mit Rücksicht auf den Umschwung der Erde, des Mondes, der Sonne, der Planeten und des Fixsternenhimmels um das Centralfeuer (s. Böckh, Untersuchung über das kosmische Syst. des Plato p. 93) ein Schiff (desselben Philol. p. 161, worauf auch Welcker bei Erklärung dieses Bildes sich bezieht, p. 69). In Betreff des großen Auges bemerkt richtig Welcker, daß solche an Schiffen angebracht auch auf die „Wachsamkeit des Steuermanns" deuteten. Hier aber scheint dieß auf die sternfunkelnde mit dem Aether umschwingende Nacht übertragen zu sein, was um so weniger auffallen kann, wenn man beachtet, daß auch Argus *πανόπτης* war. Der Nacht selbst wird auch wirklich ein dunkles Auge zugeschrieben, vgl. Aeschyl. Pers. 428: *ἕως κελαινῆς νυκτὸς ὄμμ᾽ ἀφείλετο.*

[21]) *Νύκτα θεῶν γενέτειραν ἀείσομαι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν. Νὺξ γένεσις πάντων — δεινὴ γὰρ ἀνάγκη πάντα κρατύνει.*

[22]) Ibid v. 7: *ἐλάσιππε.* Vgl. Aeschyl. Fragm. 64: *Νὺξ μελάνιππος.*

[23]) Vgl. Procl. in Plat. Polit. p. 380, 6.

Bemerkenswerth ist, daß auf dem oben angeführten Bilde die Rosse aus dem Schiffe aufsteigen; wir haben im Vorigen auf die innige Beziehung zwischen dem Elemente des Feuchten und des Lichtes in diesen Vorstellungen hingewiesen und sehen so dasselbe Verhältniß an der Quelle der einzelnen Erscheinungen, die wir dort behandelt, wiederkehren.

Bekannt ist, wie der Mythus bei der innigen Beziehung zwischen Göttern und Menschen oft, was ursprünglich Göttern zukam, auf Menschen übertrug oder geradezu göttliche Wesen und Vorgänge in menschliche umsetzte. So kehren die ins Dunkel der Erde hinabsinkenden Sonnenrosse in jenen Rossen des Amphiaraos, die mit dem zum Tod bestimmten Helden nach dessen Rückkehr von Theben von der sich spaltenden Erde verschlungen werden, wieder;[24]) so das Mondgespann in jenem Pferd, mit dem nach der Erzählung des Kallisthenes[25]) Anchuros, der Sohn des Midas, in den Erdschlund sich stürzt. Amphiaraos, der Seher, der auch nach dem Tode fortlebend als unterweltlicher Orakelgott[26]) verehrt wird, weist wie Amphion auf die Sonne, Midas, der bei Hesychius auch den Göttern beigesellt wird, auf den kleinasiatischen Mondgott zurück.[27])

---

[24]) Vgl. Hades, wie er durch den Erdschlund hinabzieht. Ueber Hades als unterweltlichen Zeus S. unten. Nach Pindar (Nem. IX, 57 ff.) verschwand Amphiaraos sammt den Rossen im Erdschlund, als eben noch Periklymenos, des Wassergottes Liebling, ihn verfolgte. Amphiaraos aus dem Geschlechte des einst zu Pylos, wo auch Hades von Herakles bekämpft wurde, wohnenden Schwarzfuß Melampus (Odyss. XV, 226); vorzüglich von Zeus geliebt und Apollo (l. c. 245); noch in frischer Manneskraft und in Folge des Halsbandes, das seine Gattin angenommen hatte (246—47 *γυναικείων εἵνεκα δώρων*, vgl. hierüber unten Th. III) verschlungen. Bemerkenswerth ist, was Pausanias (IX, 8, 2) über die Stelle zwischen Potniä und Theben sagt, wo nach einer Lokalsage Amph. hinabfuhr: *ἔστιν ἐν δεξιᾷ περίβολος τῆς ὁδοῦ οὐ μέγας καὶ κίονες ἐν αὐτῷ· διαστῆναι δὲ Ἀμφιαράῳ τὴν γῆν ταύτῃ νομίζουσι, ἐπιλέγοντες καὶ τάδε ἔτι· μήτε ὄρνιθας ἐπὶ τῶν κιόνων καθέζεσθαι τούτων, μήτε πόαν τὴν ἐνταῦθα μήτε ἥμερον ζῶον μήτε τῶν ἀγρίων νέμεσθαι.*

[25]) Bei Plut. Parall. min. V.

[26]) Bei Oropos, wohin das Orakel von Harma (*ἀπὸ τοῦ Ἀμφιαράου ἅρματος λαβοῦσα τοὔνομα* Strab. IX, p. 404) war verpflanzt worden. Vgl. das ähnliche Orakel des (unterweltlichen Zeus —) Trophonios bei Lebadea.

[27]) Vgl. Panofka Arch. Z. 1845 p. 92 (Erklärung einer Vase aus Malta, welche den Streit des Apollo mit Marsyas darstellt; neben beiden Midas ein Pferd am Zügel haltend, in dem De Witte ein Todtenpferd erkannt hatte). Passend vergleicht hier Panofka, der in jenem Midas den Mondgott erblickt, Münzen von Laodicea in Cölesyrien und von Trapezunt mit ähnlicher Darstellung. In Betreff des Anchuros vgl. auch ähnliche

9. Die Rosse der Dioskuren.

So begegnen wir dem Rosse in der Sphäre des Lebens nicht minder als in der des Todes, und wie ewiger Wechsel ist zwischen Leben und Tod, so vollziehen auch jene Rosse in unaufhörlicher Wechselwirkung ihre Bestimmung. Am schönsten hat dieses Verhältniß einer der sinnreichsten Mythen des Alterthums dargestellt, der im Verlauf der Zeit zwar vielfache Veränderungen erlitten hat, aber auch in der späteren Durchbildung noch überall den Grund, aus dem er geflossen ist, durchblicken läßt, der Mythus der Dioskuren.

Dieser ganze Mythus bewegt sich ursprünglich im Kreise der Vorstellungen, die an das Licht geknüpft sind; die Dioskuren selbst können nur als Offenbarungsweisen des Lichtgottes, die zu selbstständigen Wesen erhoben wurden, betrachtet werden.[1]) Polydeukes, der Vielleuchtende,[2]) ist der Lichtgott, wenn er am Morgen sich erhebt; er heißt Castor[3]), der Ordnende, wenn er am Abend sich hinabsenkt. Beide sind Jünglinge, weil sie die immer verjüngende Kraft jenes Gottes darstellen; sie sind Lenker weißer Rosse,[4]) weil sie das Licht durch den Aetherraum dahinführen. Weißrossig

---

Züge, die aus dem Mythus in die römische Geschichte verwebt wurden, wo auch die Sage von Romulus und Remus aus dem Dioskurenmythus sich gebildet hat (vgl. Gerhard, Text zu d. Ant. Bilder. II, p. 167).

[1]) Hierauf deutet auch noch das Homerische (Odyss. XI, 304): *τιμὴν δὲ λελόγχασ' ἶσα θεοῖσιν.* Vgl. Macrob. Sat. 1, 21: Gemini autem, qui alternis mortibus vivere creduntur, quid aliud nisi solem unum eundemque significant —?

[2]) *Πολυδευκής* i. q. *Πολυλευκής* (*λάω*, *λεύσσω*, *λευκός*; vgl. Pollux) nach dem nicht seltenen Wechsel zwischen *δ* und *λ*. Kein Prädikat konnte für den lichtbringenden Sonnengott (*φώσφορος δαίμων*, wie er in dem orphischen Hymnus XXXIV genannt wird), der mit seinem Glanzauge (*πανδερκὲς ἔχων φαεσίμβροτον ὄμμα*) am Himmel emporsteigt, ja das Auge des Himmels selbst ist (*Soph.* Antig. 102: *χρυσέας ἀμέρας βλέφαρον*), passender erscheinen.

[3]) *Καδ-κάζω.* Bekanntlich war dieß ein Hauptmerkmal im Wesen des Sonnengottes, bezogen zunächst auf das Physische, dann übertragen auf das Physische. So heißt es von Helios
(Orph. H. VIII):

εὐσεβέσιν καθοδηγὲ καλῶν, ζαμενὴς ἀσεβοῦσιν·
χρυσολύρη, κόσμου τὸν ἐναρμόνιον δρόμον ἕλκων.

(von Apollo, H. XXXIV.)

σὺ δὲ πάντα πόλον κιθαρῇ πολυκρέκτῳ
ἁρμόζεις
ἁρμονίῃ κεράσας παγκόσμιον ἄνδρασι μοῖραν.

[4]) *λεύκιπποι*, *λευκόπωλοι.*

erscheinen sie beide auch überall, wo sie in ihrer Einheit aufgefaßt werden; nur wo die Verschiedenheit ihrer Wirkungssphäre bestimmend ist, wird Polydeukes zum kämpfenden Gotte, der das Dunkel besiegt, Castor zum vollendenden, der das Roß zum Dunkel zurücklenkt. [5]) Ebenso stammen beide mit Beziehung auf jene Einheit von Zeus, der hier als Schöpfer des Lichtes gilt; vom Standpunkt der Verschiedenheit aber kann nur der immer siegreiche Polydeukes als solcher erscheinen, und der zum Dunkel sich wendende Castor muß Sprößling eines Erzeugers werden, der dieser Sphäre zufällt. Dieß ist Tyndareos, der hier das Lager der Leda mit jenem Lichtzeus theilt und in Castor das Licht wieder zurückzieht, das Zeus in Polydeukes schöpferisch aussendet. In jener Leda nämlich können wir nur jenen dunklen Urgrund erkennen, aus dem nach alter kosmogonischer Lehre das Licht aufsteigt, und zu dem es wieder seinen Rückzug nimmt. [6])

Halten wir nun den Standpunkt dieser Auffassung fest, so läßt sich auch zu den einzelnen Zügen, die uns der Mythus von diesen Lichtsöhnen erzählt, ohne Schwierigkeit eine entsprechende Erklärung finden. Zwei Erzählungen sind es vorzüglich, die wir hier näher betrachten müssen, die Rinderjagd und den Raub der Leukippiden. [7]) Den Mittelpunkt beider bildet der Streit mit den Apharetiden, so wie die Folgen, welche dieser Streit hat, beiden gemeinschaftlich sind.

Aphareus, der Entraffende, Bruder des Tyndareos, [8]) gehört wie dieser der nächtlichen Sphäre an, ebenso seine beiden Söhne, Idas, der Blickende, und Lynkeus, der Scharfsehende. Das Verhältniß, in welchem diese zu den Dioskuren auftreten, rechtfertigt die Deutung, daß beide die Lenker des Sternenhimmels darstellen, Idas in der Sphäre des Aufgangs am Abend, Lynkeus in der des

---

[5]) Daher die spätere Unterscheidung des Faustkämpfers vom Rosselenker. Schon Homer, bei dem frühere und spätere Elemente vermischt sind, unterscheidet *Κάστορά θ' ἱππόδαμον καὶ πὺξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα.*

[6]) *Λήδα* i. q. *Λάδα* (vgl. *Λάδων*) zurückzuführen auf *λάω* (*λαύω*-*λάρω*-*λάδω*) verschlingen, so daß *Λήδα* dem ursprünglichen Begriff nach dem *Χάος* entspricht. — Das Ei der Leda. — Welcker (Trilog. p. 226) erkennt in der Leda die „Nacht;" vgl. über diese die vorige Darstellung.

[7]) S. Pind. Nem. X, 60 ff. Schol. zu Hom. Il. III, 243. Beide Sagen vermischt bei Apollod. III, 2.

[8]) *Τυνδάρεος* der Erschlagende: Wurzel des Wortes ist *τυδ* (tud, Sanskr.), erhalten im lateinischen tundo (tutudi). Derselben Wurzel gehört *Τυδεύς* an.

Untergangs am Morgen. In den Rindern können wir nur einen Zug jener alten in so vielen Modificationen durchgebildeten Vorstellung wieder erkennen, die uns die Gestirne als Lichtthiere, welche die ätherische Flur beweiden, erscheinen läßt. Nach der einen Erzählung nun trieben die beiden Apharetiden, Trug übend an den Dioskuren, die gemeinschaftlich errungene Rinderbeute, statt sie mit letzteren zu theilen, fort nach ihrer Heimath: Urheber des Truges aber und der Entführung war Idas. Die Dioskuren, hierüber erbittert, setzten ihnen nach und gewannen nicht bloß den mit List abgejagten Antheil wieder, sondern nahmen ihnen auch die eigenen Heerden hinweg. Nun stieg Lynkeus, dessen Auge so scharf war, daß er selbst auf den Grund der Gewässer und in das Schattenreich hinabzublicken vermochte, auf die Höhe des Berges und erspähte die Räuber, wie sie unter einer Eiche [9]) sich lagerten. Darauf zog er mit Idas gegen sie zu Felde und es erfolgte ein erbitterter Kampf, in welchem Castor und die beiden Apharetiden ihren Untergang fanden. Diese nämlich hatten gedrängt zuletzt sich am Grabe ihres Vaters aufgestellt und schleuderten selbst die Säule des Todtengottes gegen die Verfolger; da fiel zuerst Castor von der Hand des Idas, Lynkeus aber wurde von Polydeukes mit dem Speere durchbohrt, während Idas vom Blitze des Zeus zerschmettert fiel.

In den einzelnen Momenten dieser Erzählung sehen wir eben so viele Momente des Wechselverhältnisses zwischen Tag und Nacht, zwischen den Lenkern des Sternenhimmels und denen des Sonnenlichtes. Idas führt die Lichtrinder, die Gestirne, zur nächtlichen Weide empor, wo er selbst seinen Wohnsitz hat; Lynkeus, dessen Blick selbst in das Todtenreich hinabdringt, wird vom siegreichen Polydeukes erschlagen, indem die Gestirne erblassen vor dem aufsteigenden Tageslicht. Castor muß von Idas fallen, weil der Lichtgott des Tages, wenn die Gestirne emporziehen, in die Flut hinabtaucht; Polydeukes aber muß unverletzlich sein und unsterblich, weil der Lichtgott am Morgen mit ungeschwächter Kraft sich immer neu wieder erhebt. Im Kampfe vertheidigen sich die Apharetiden zuletzt noch an der Grabstätte ihres Vaters, weil die Gestirne in das Dunkel, aus dem sie aufgestiegen, zurückkehren; sie ergreifen, bevor

---

[9]) Diese Eiche, dem Zeus geweiht, ist für die Zeussöhne ebenso von Bedeutung, wie auf der Seite der Apharetiden das ἄγαλμα Ἀΐδα (Pind. l. c. 67).

sie fallen, als Waffe noch das Mal des Hades, weil zuletzt die Macht des Dunkels selbst dem Lichte entgegentritt.

Fast dieselben Vorgänge sehen wir auch in der anderen Erzählung, die vom Raub der Leukippiden handelt, dargestellt. Zunächst begegnen wir auch hier einer uralten unter den mannigfaltigsten Formen nicht blos im Griechischen, sondern auch bei verwandten Völkern wiederkehrenden Vorstellung, derjenigen nämlich, welche die Beziehung zwischen Sonne und Mond als ein Liebesverhältniß auffaßt. Die Leukippiden, Töchter des Weißrosses Leucippos, stellen den Mond, der selbst die Weißrossige, Leucippe, genannt wird, in seinem Aufgang und in seinem Untergange dar; Hilaira, die Strahlende, steht dem Polydeukes gegenüber, dem Vielleuchtenden, Phöbe, die Lichtgelockte und Reine, dem Castor als dem Ordnenden. Beide nun erregen durch den Glanz ihrer Schönheit die Liebe der Dioskuren und werden von ihnen entführt. Da aber vorher schon die Apharetiden um sie gefreit, ja selbst die Hochzeit vorbereitet hatten, so wurde jene Entführung Veranlassung zu einem Kampfe, in welchem Polydeukes, wie in dem vorigen Rinderstreit, nach dem Falle Castors den Sieg davon trug.

Wir sehen hier, wie der Mond einerseits von den Lenkern der Gestirne gewonnen den nächtlichen Himmel durchwandelt, andrerseits mit dem auf- und niedersteigenden Sonnenjüngling sich verbindet, und zwar zu beständigem Ehbunde in Folge der Siegesgewalt, die dem Licht des Tages zukömmt.

Bei Pindar lesen wir,[10]) daß Castor im Kampfe nicht wirklich getödtet, sondern nur dem Tode nahe gebracht worden sei. Offenbar ist diese Angabe consequenter als die gewöhnliche und entspricht auch vollkommen der Vorstellung von der unvertilgbaren Macht des Lichtes. In verschiedener Weise werden uns die Folgen des Kampfes von den Alten erzählt, doch stimmen alle darin überein, daß Zeus auf die Bitten des Polydeukes beiden Brüdern das Loos bestimmt habe, die eine Hälfte ihres Daseins in der Sphäre des Lichtes, die andere in der des Dunkels zuzubringen. So muß denn auch Polydeukes, der unsterbliche, in das Reich des Todes hinabsteigen, um die von ihm selbst erflehte Bestimmung erfüllen zu können.

Deutlich sehen wir hieraus, daß beide Brüder nur zwei ver-

---

[10]) Pind. Nem. X, 74: *οὔπω τεθνάοτ᾽ ἄσθματι δὲ φρίσσοντα πνοάς.*

schiedene Erscheinungsweisen Eines und desselben Wesens darstellen, daß es nur der Eine unsterbliche Lichtgott ist, der, bald in der Höhe bald in der Tiefe wandelnd, in ihnen sich offenbart. Auch die Modificationen, unter welchen jenes Doppelloos aufgefaßt wurde, beweisen alle, wie man stets sich gedrungen fühlte, in der Vielheit der Erscheinung die Einheit festzuhalten. So sind nun auch die Rosse, die beide Brüder führen, im Grunde nur Eines, und wenn in der Entwicklung des Mythus wieder Castor vorzüglich als Rosselenker dargestellt wird, so ist es jenes Eine nur in der Sphäre des Dunkels, das Todtenroß.

10. Die achilleischen Rosse.

Das Leibes- und Seelengespann.

Hier nun ist der Ort, die Betrachtung der achilleischen Pferde, von denen wir schon oben unter einem anderen Gesichtspunkte gesprochen, wieder aufzunehmen. Wir haben auch diese mit Rücksicht auf ihre Abstammung ebenso am Licht wie am Dunkel Antheil nehmen sehen; zugleich hat sich uns als vermittelndes Element dort das Wasser gezeigt. Doch die wahre Bedeutung dieser Rosse läßt sich erst erkennen und im Einzelnen bestimmen, wenn sie im Zusammenhang mit dem ganzen Ideencyclus, der in den inhaltsreichen Sagen des Aeakus, Peleus, Achilleus sich erschließt, aufgefaßt werden. Wir lassen daher eine Entwicklung dieser letzteren in den Hauptzügen jener Deutung selbst hier vorausgehen.

Peleus stammt von Aeakus, dem Sohn des Zeus und der Aegina, diese aber ist eine Tochter des vom Okeanos entsprossenen Asopos, der sie mit der Metope gezeugt. [1]) Achten wir genau auf den Zusammenhang dieser Genealogie und die Bedeutung der betreffenden Namen, [2]) so läßt sich nicht verkennen, daß wir uns hier

---

[1]) Il. XXI, 187 ff. Apollod. III, 12, 6.

[2]) Πηλεύς, der aus Erdschlamm (πηλός) Gewordene; vgl. Gerhard Text zu den Ant. Bilder II, p. 187. — Αἰακός, Erdmann, von αἶα Erde. Osterwald in seinen „Homerisch. Forschungen" p. 85 ff. leitet das Wort von αἶ, αἰάζω ab und sieht in Aeakus dem Todtenrichter einen „Mann des Wehes;" doch der Gesammtinhalt der Aeakussage dürfte sich kaum dieser Ableitung fügen. Beachtenswerth aber ist, wenn er denselben mit Φαίαξ-Φαιακός, dem Stammvater der Phäaken, in Verbindung bringt, ja für identisch mit diesem erklärt; doch dürfte auch dieser ein Erdmann sein, φ nur das Digamma, das in γαῖα sich als γ erhalten hat. Nach Hom. Odyss.

im Kreise jener uralten, auf griechischem Boden so vielfach verzweigten Sagen finden, welche die Entstehung und erste Entwicklung des Menschengeschlechtes zum Inhalte hatten. [3]) Am Anfang steht hier Okeanos, hinweisend auf jene Vorstellung, welche das Wasser als aller Dinge Ursprung betrachtet; [4]) aus dem lebenströmenden, zur Gestaltung drängenden Wasser sondert sich zuerst der feuchte Erdgrund, und dieser läßt in Verbindung mit dem schöpferischen wärmehauchenden Himmelslichte aus sich den Menschen aufsteigen. [5]) Auch in Achilleus, den Peleus mit der trefflichsten der Nereiden zeugt, ist die Reihe dieser Vorstellungen, nur auf höherem Standpunkte, fortgeführt. [6]) Doch läßt sich nicht läugnen, daß bei

---

VII, 56 ff. stammt auch *Ναυσίθοος*, der die Phäaken nach *Σχερίη* bringt und die Phäakenstadt gründet, von Poseidon und der Periboia, der jüngsten Tochter des Gigantenfürsten Eurymedon. — *Αἴγινα*, die Flutentsprossene; vgl. *Αἰγαί*, *Αἰγαίων*, *αἴξ* Woge, *αἰγιαλός*. — *Ἀσωπός*, der Rosseäugige; vgl. in Beziehung auf *ασ* — *Πήγασος* (aswa, Pferd), in Beziehung auf die Bedeutung das Roß als Gestaltung aus dem Wasser. — *Μετώπη*, die Vorblickende; vgl. *μέτωπον*.

[3]) Gründlich hat diese jüngst Preller behandelt im Philologus Jahrg. VII, H. 1, p. 1—51.

[4]) Zugleich müssen wir hier hervorheben, daß im Okeanos auch die elysischen Gefilde lagen; dieß trifft zusammen mit dem Hauptmoment der Aeakussage, nach welchem der ursprüngliche Zustand des Menschen ein elysischer war.

[5]) Vgl. die hesiod. Vorstellung (Theog. 134), nach welcher der Urmensch *Ἰαπετός* ein Sprößling des Himmels und der Erde ist und dann (v. 507 ff.) mit der Okeanine *Κλυμένη* den Prometheus, Epimetheus, Menoitios, Atlas (vgl. unten Th. II) zeugt.

[6]) *Ἀχιλλεύς*-*Ἀχιλεύς*, der aus dem Schlamm (*ἰλύς*) des Wassers (*ἄχα* Wasser; vgl. *Ἀχελῷος*, aqua, goth. ahva, alth. aha, pers. aw-ab, sanskr. ap.) Entsprossene. Fast möchte man Il. XXI, 316 ff. (wo der Flußgott Skamandros in Beziehung auf Achilleus sagt: *φημὶ γὰρ οὔτε βίην χραισμησέμεν οὔτε τι εἶδος οὔτε τὰ τεύχεα καλά, τά που μάλα νειόθι λίμνης κείσεθ᾽ ὑπ᾽ ἰλύος κεκαλυμμένα· καδδέ μιν αὐτὸν εἰλύσω ψαμμάθοισιν* —) eine Anspielung hierauf finden, wie es Odyss. V, 339 ff. in Beziehung auf Odysseus heißt: *Κάμμορε, τίπτε τοι ὧδε Ποσειδάων ἐνοσίχθων ὠδύσατ᾽ ἐκπάγλως.* — Wichtig ist, daß der Glaube an die Entstehung des Menschengeschlechts aus Schlamm vorzüglich in Aegypten sich findet; heißt ja *Νεῖλος* selbst der Schlammflutende (*νάω*, *ἰλύς*, nur griechische Uebersetzung des ägyptischen Okeame i. e. *Ὠκεανός*, S. Diod. 1, 19), und Amun Kneph wurde dargestellt, wie er vor einer Töpferscheibe sitzend aus Erde und Wasser Menschen bildete (*Euseb.* praep. ev. 1. III, 12). Vgl. das jüngst aus der Schrift *Ὠριγένους* (vielmehr *Ἱππολύτου*) *φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* (ed. Miller) bekannt gewordene pindarische (?) Fragment (Preller hat es in der oben cit. Abhandlung als Thema benützt), wo es heißt: *Αἰγύπτῳ δὲ καὶ νῦν Νεῖλος, ἰλὺν ἐπιλιπαίνων ὑγρᾷ σαρκουμέναν θερμότατι, σώματα ζῶντ᾽ ἀναδιδοῖ.* — Dieser Punkt ist um so mehr zu beachten, weil auch andere Züge der Achilleussage mit ägyptischen Vorstellungen zusammentreffen.

dem letzteren schon verschiedene Sagenelemente sich mischen, wie auch bei jenem merkwürdigen Volk der Myrmidonen, die Zeus dem Aeakus, damit er nicht allein sei auf dem schönen Eilande, aus Ameisen entstehen läßt. [7])

Aeakus, der Erdmann, ragt in dieser Sage unter Allen durch hohe Weisheit, durch musterhafte Gerechtigkeit und Frömmigkeit hervor, und unter seinem väterlichen Scepter genießt das Volk der Myrmidonen eines paradiesischen Glückes; ja die Fülle seiner Tugenden ist so groß, daß er selbst im Schattenreich zum Richter der Todten bestellt und mit den Schlüsseln des Hades betraut wird. [8]) Peleus aber, dem Zuge des Bösen folgend, irrt ab von der Tugendbahn seines Vaters und geht so des Glückes, das er bis dahin genossen, verlustig: er wird, verbunden mit Telamon, von Eifersucht getrieben, zum Mörder an seinem eigenen Bruder und muß, in Folge dieses Mordes verstoßen, der lieblichen Heimath entsagen. [9]) Da zieht er fort nach fremdem Lande, um Reinigung

---

[7]) Apollod. III, 12, 6. Schol. zu Pind. Nem. III, 21 (Fragm. aus Hesiod). Das Wort *Μυρμιδόνες* (vom reduplic. *μύρω*, fließen, und dem Suff. *δων*, das eine Menge, Fülle bezeichnet; vgl. *Μακεδών*, *ἀλγηδών*, *χαιρεδών*, *σιαληδών*, *στρευγηδών*) bedeutet Wasservolk; die Ameisen sind ohne Zweifel ein Zusatz der dichterischen Phantasie, entsprungen aus der Aehnlichkeit des Wortes mit *μύρμηξ*. Ebenso verhält es sich wohl auch mit den Ziegen auf jener Insel vor dem Cyclopenlande Odyss. IX, 116 ff.; mag nun diese *Αἴγουσα* (Völcker H. G. § 58) oder *Αἴγινα* (Osterwald, H. F. p. 86) geheißen haben, sie wurde aus einer Flutentsprossenen, Meerumwogten (S. oben Anmerk. 2) in Folge einer dichterischen Interpretation des Wortes (*αἴξ* auch Ziege) zur Ziegeninsel — *ἐν δ' αἶγες ἀπειρέσιαι γεγάασι ἄγριαι — βόσκει δέ τε μηκάδας αἶγας*. Doch schimmert in jenem Ameisenvolk zugleich die schon an Aeakus geknüpfte Vorstellung der Erdentsprossenen durch. Vgl. Paus. II, 29, 2: *Αἰακοῦ δὲ αἰτήσαντος, ὡς ηὐξήθη, παρὰ Διὸς οἰκήτορας, οὕτω οἱ τὸν Δία ἀνεῖναι τοὺς ἀνθρώπους φασὶν ἐκ τῆς γῆς.*

[8]) Apollod. III, 12, 6. Man beachte hier zugleich, daß die vom Okeanos stammende Aegina von Zeus geraubt und nach der Insel Oenone, die alsdann von ihr den Namen erhält, gebracht wird. Dieser Zug läßt eine alte Vorstellung durchblicken, nach welcher des ersten Menschen (Aeakus) Wohnsitz in den Okeanos, also dahin, wo auch die Inseln der Seligen sich fanden, verlegt wurde.

[9]) Apollod. III, 12, 6. Paus. II, 29, 2 und 7. — Aehnliche Züge enthalten andere Ursagen der Griechen; sie kehren aber auch in den Sagen nicht griechischer Völker in einer Weise wieder, daß man veranlaßt werden möchte, auf eine gemeinschaftliche Urquelle zu schließen. Ein auffallendes Beispiel hiefür liefert folgende Sage der Tongabewohner (Klemm allg. Culturgeschichte Bd. IV, p. 358 ff.): „Der Göttersitz Bolótuh ist nordwestlich von Tonga sehr weit gelegen, er ist größer als alle ihre Inseln zusammengenommen, mit allen Arten nützlicher und schöner Früchte und Bäume reichlich versehen, die, wenn man sie pflückt, sogleich wieder durch neue ersetzt werden. Die Atmosphäre duftet von den herrlichsten Wohlgerüchen, Vögel von

zu finden von der Schuld und unter zahlreichen Abenteuern und Kämpfen ein neues Glück sich zu erringen; aber die Macht des Frevels, die ihn immer wieder aufs Neue umstrickt, läßt ihn nur

den schönsten Farben sitzen auf allen Zweigen, die Wälder sind voll Schweine, die, wenn sie nicht getödtet und von den Göttern verzehrt werden, unsterblich sind. Die Insel ist so weit entfernt, daß kein Kahn sie erreichen kann, auch würde ohne den Willen der Götter Niemand sie erblicken, selbst wenn er in ihre Nähe käme. — Außer den Seelen der abgeschiedenen Tonganern leben auf Bolotuh noch Urbewohner als erste Diener der Götter — ihre Zahl ist ungeheuer. — Im Anfang war über dem Wasser kein anderes Land als die Insel Bolotuh, die so wie die Götter, die Himmelskörper und die See von Ewigkeit her war. Eines Tages ging Tongaloa (Gott der Handwerke und Künste), um in der See zu fischen, und als er seine Angelschnur vom Himmel in die See fallen ließ, fühlte er plötzlich einen großen Widerstand. Meinend er habe einen großen Fisch gefangen, zog er scharf an und es erschienen auf der Oberfläche einige Felsenspitzen, die an Zahl und Größe wuchsen, je mehr er die Schnur anzog; es wurde oben ein großer Continent, als die Schnur riß und nur die Tongainseln zurückblieben. — Als Tongaloa auf diese Weise Land entdeckt hatte, füllte er dasselbe durch seine göttliche Macht und mit dem Beistande anderer Götter bald mit allen Arten von Bäumen, Kräutern und Thieren an, die es in Bolotuh gab, nur von geringerer und sterblicher Art. Darauf gebot er seinen zwei Söhnen: Geht und nehmet mit euch eure Weiber und wohnt in der Welt zu Tonga; theilt das Land in zwei Theile und wohnt getrennt von einander. Sie schieden. Der älteste hieß Tubo, der jüngste Waca-acow-uli. Letzterer war ein äußerst verständiger junger Mann. Er fertigte zuerst eine Art, erfand die Korallen, Zeuge und Spiele. Der ältere, Tubo, war träge, verschlief und vertändelte seine Zeit und beneidete sehr die Werke seines Bruders. Dann nahm er sich vor, ihn zu tödten, verbarg aber sein boshaftes Vorhaben. Als er ihm einmal begegnete, schlug er ihn todt. Nun kam der Vater sehr zornig aus Bolotuh herbei und fragte ihn, warum er den Bruder erschlagen und nicht wie er gearbeitet? Dann befahl er ihm die Familie des Waca-acow-uli herbeizuholen. Als sie erschien, redete sie Tongaloa an: Bringt eure Kähne auf die See und segelt nach Osten in das große Land und schlaget dort euren Wohnsitz auf. Eure Haut sei weiß wie eure Seelen, denn eure Seelen sind rein; ihr sollt weise sein, sollt Aexte machen und alle anderen Reichthümer und große Kähne haben. Ich will selbst hingehen und dem Winde gebieten, von euerem Lande nach Tonga zu wehen; aber die Tongavölker sollen nicht im Stande sein, mit ihren schlechten Kähnen zu euch zu kommen. Zu den andern sprach er: Ihr sollt schwarz sein, weil eure Seelen schwarz sind, und sollt arm bleiben. Ihr sollt nützliche Dinge nicht verfertigen können und auch nicht in das große Land eurer Brüder gehen; wie könntet ihr das auch in euren schlechten Kähnen? Euere Brüder aber sollen nach Tonga kommen und mit euch handeln, wie es ihnen beliebt." — Die vorliegende Uebereinstimmung gewinnt eine um so höhere Bedeutung, wenn man ins Auge faßt, daß in der Cultur der Südseeinsulaner vielfache Elemente auf Indien zurückweisen und dieses wieder in den großen Verband der vom arischen Stamm ausgehenden Culturkreise eingreift. Es dürfte überhaupt von Interesse sein, die Sagen dieser Insulaner vom Standpunkte der Wissenschaft aus größerer Aufmerksamkeit zu würdigen. Nimmt man einmal an, daß die Menschen, von Einem Paare stammend, alle zu Einem Ganzen sich gliedern, so darf auch die Wissenschaft insbesondere in Fragen, welche auf die Urgeschichte sich beziehen, nicht anstehen, die Fäden bis in die fernsten Glieder hinauszuverfolgen.

Augenblicke des gewonnenen genießen. Endlich mitten unter dem wilden Centaurenvolk, verlassen und beraubt, findet er Rettung bei jenem frommen Cheiron, den wir oben schon nicht blos in physischer, sondern auch in psychischer Beziehung als einen Heilmann kennen gelernt haben.

Fassen wir genau die einzelnen Züge dieser Erzählung ins Auge, so können wir im Anschluß an das Vorige in ihnen nur folgenden Grundgedanken ausgesprochen finden: Der Mensch, aus feuchtem Erdgrund gebildet, vom Lichthauch des höchsten Gottes belebt, ein Kind dieses Gottes selbst, erfreut sich anfangs eines paradiesischen Daseins; ihm sind die Götter gewogen, wie er schuldlosen Sinnes die Götter ehrt; sein Geist ist hochbegabt und was er schaut und wirkt trägt den Stempel der Gotteskraft, die vom Vater ihm inwohnt. Da fällt der Funke des Bösen in seine Brust, wird zur Flamme der Leidenschaft, treibt ihn fort zur Schuld und sein erster Frevel ist Brudermord. Nun wird er hinausgestoßen aus dem Lande, das bisher seine liebliche Heimath gewesen, muß irren, muß ringen und kämpfen und von der Schuld, die auf ihm lastet, sich reinigen. Aber auf schwankem Irrpfad weicht das Böse nicht von seiner Seite, immer wiederkehrend gebiert es neue Schuld und neues Unheil; endlich blüht des Heiles erstes Glück ihm wieder auf dem ersten Pfade der Cultur.

Der wichtigste Dienst, den Cheiron dem Peleus erweist, ist die Vermittlung, durch die ihm das Glück zu Theil wird, die Meeresgöttin Thetis zu gewinnen. Diese wird sofort nach dem Willen des Zeus ihm als Gattin zugesellt uud fügt sich so dem Loose, obwohl unsterblich, die Leiden einer Sterblichen auf sich zu nehmen. Dem Akt der Verbindung wohnen die Götter selbst bei und einige beschenken überdieß ihren Gatten mit besonderen Gaben. [11])

Mit diesen Vorgängen tritt nun eine neue Wendung ein im Schicksalsgange des Menschen. Aus dem Quell der Cultur sprudelt ihm wieder die Kraft, umzulenken von seinem Irrpfade und aufs Neue dem Göttlichen sich zu befreunden. Die Götter selbst stellen sich huldvoll bei ihm ein, feiern den Bund, den er mit ihnen schließt und spenden Segen dem Werke, das er beginnt. Merkwürdig aber ist hier insbesondere der Zug, nach dem ein göttliches Weib

---

[11]) Il. XVIII, 428 ff. Apollod. III, 13, 5.

dem Sterblichen sich zum Heil verbindet, im Gegensatz zu der in diesen Sagencyclen gewöhnlichen Vorstellung, welche das **Weib** als des **Uebels Ursprung** betrachtet.[12]) Wir können den Schlüssel zur Erklärung dieses Zuges nur in dem Wesen[13]) dieser Göttin selbst so wie in der ganzen Ideenreihe finden, die an die Heilwirkung des Wassers sich knüpft. Aus dem Wasser kömmt Leben, aus dem Wasser steigt Begeisterung auf, durch die Kraft des Wassers wird Reinigung erzeugt und Wiedergeburt. Wenn ferner die Sage den Zug einflicht, Thetis habe anfangs nur widerstrebend ihrem Loose sich gefügt, so widerstreitet dies keineswegs dem freien Entschlusse, den wir bei dem göttlichen Heilwerk voraussetzen müssen; vielmehr können wir hierin nur eine Anschmiegung an jene bekannte Vorstellung erblicken, nach welcher der Bund einer Göttin mit einem sterblichen Manne als eine Strafe und Erniedrigung galt.[14]) Zeus ja ist es, der als der Höchste im Götterstaate beschließt, und die untergeordnete Gottheit ist nur Vollzieherin seines Beschlusses; des Zeus Wille aber ist nicht, die Thetis zu erniedrigen, noch sie in die Bande der Sterblichkeit zu zwingen, sondern den Menschen durch sie zu erheben und diesen Banden zu entwinden.[15]) Ebenso können wir

---

[12]) Vgl. unten Th. II u. III.

[13]) Dieß erscheint hier vorzugsweise als **vermittelnd** und **ausgleichend**. Es ist dieß aber auch die wesentliche Aufgabe der Thetis überhaupt und zeigt sich schon in jenem von Homer uns erzählten, offenbar aber einer vorhomerischen Zeit (der homerische Zeus steht mit dem hier auftretenden theils im Widerspruch, theils zeigt er eine höhere Entwicklung) angehörenden Mythus von der Fesselung des Zeus (Il. I, 396—407). Als nämlich die Olympier, insbesondere Hera, Poseidon und Athene den Zeus, der zwar die wilden Kräfte der Natur in den Titanen, aber noch nicht die widerstrebenden psychischen Potenzen bemeistert hatte, zu fesseln im Begriffe standen, da eilte Thetis hilferufend zu Briareus (unter den Menschen hieß er Aegäon, der Wogende, und erhält bei Hes. Theog. 819 die Wogenwandlerin *Κυμοπόλεια* zur Gattin), dem mächtigsten der Centimanen, und führte ihn, damit er dem Bedrängten zur Seite stehe, empor zum Olymp. Da erfaßte Schrecken die aufrührerischen Götter und sie fügten sich willig dem Herrschergebot des Kroniden. So wird das Geschäft der Vermittlung hier vollzogen durch die Thetis und ein Vermittler aus dem Wasser ist es auch, den sie zur Hilfe herbeiholt. In gleicher Eigenschaft erscheint Thetis Il. VI, 136, XVIII, 393 ff.

[14]) Odyss. V, 118 ff. Vgl. oben p. 38 (Brynhildr).

[15]) Von diesem Standpunkt aus können wir auch in jener Schlange, welche auf dem Kasten des Kypselos (Paus. V. 18, 5) Thetis auf den ihr beigesellten Peleus richtet, nur eine Heilschlange erblicken. Vgl. in Beziehung auf die letztere jenen schlangengestaltigen aus dem Wasser aufsteigenden Ophion bei den Aegyptern, der im großen Götterkriege ebenso, wie wir in Thetis oben eine Vermittlerin gesehen, vermittelnd und die geistigen Potenzen gegen die rohen Naturmächte schützend auftritt.

in jenen Gaben, welche die Götter bei der Schließung des Bundes dem Peleus bringen, nicht bloße Hochzeitsgeschenke erkennen; sie sind wie die Hochzeit selbst nur eine der gewöhnlichen Vorstellungsweise entnommene Form, welche die Sage zur Darstellung der vorliegenden Idee aufgriff. [16])

Der Thetis war bestimmt, einen Sohn zu gebären, der größer sein würde als der Vater. [17]) Wir kennen diesen Zug auch aus anderen Sagen und Mythen und irren wohl nicht, wenn wir darin die Nothwendigkeit einer fortschreitenden zu höherer Vollendung aufsteigenden Entwicklung ausgesprochen finden. So sollte Achilleus, den die Göttin dem Peleus gebiert, in seinem Wirken hinausgehen über das des Vaters, er sollte, was dieser im Irrthum zerrissen, wieder fügen, was er Gutes begonnen, vollenden; kurz in ihm sollte der Mensch, zum Heil wiedergeboren, von Götterhand geführt, eingedenk seines göttlichen Ursprungs, aufstreben zu dem schöneren Ziele, das seine wahre Bestimmung ist. Kaum war das Kind geboren, da hegte es die Mutter mit liebevoller Sorge, hob es, um das Sterbliche an ihm zu tilgen, während der Nacht über die Flamme und salbte es am Tage mit Ambrosia. Doch Peleus, der einst den Vorgang bemerkte, in menschlicher Schwäche unfähig das göttliche Werk

---

[16]) Zur Aufhellung einzelner Punkte dürften folgende Vergleichungen nicht ungeeignet sein: Nach ägyptischer Vorstellung wird der menschliche Leib aus Schlamm gebildet (S. oben Anm. 6); die Seele wohnt ursprünglich eines seligen Glückes genießend in der Sphäre der Gestirne mit den Göttern zusammen, in Folge ihrer Theilnahme aber am Götteraufruhr muß sie schuldbeladen diese Heimath verlassen und in jenen Leib zur Strafe und zur Reinigung einziehen. Auf ihrem Herabgang durch die Milchstraße, den Thierkreis und die Planetensphäre erhält sie von den hier waltenden Göttern Gaben mit, welche ihr Schicksal auf Erden bestimmen; zugleich wird ihr ein guter Dämon, der rein ist von Frevel, zugesellt, um ihn auf seiner Läuterungsbahn vermittelnd zu geleiten und ihm zur Rückwanderung in die himmlische Heimath, die ihm nach Tilgung der Schuld sich wieder erschließt, zu helfen. Der fortwandernden Seele endlich wurde nachgerufen: gebe Osiris dir das kühle Wasser. S. Röth Geschichte unserer abendl. Philosoph. p. 176 ff. — Die hebräische Sage ist bekannt; in Betreff der persischen Lehre vgl. oben p. 18 ff.; aus der indischen mögen insbesondere die in den großen Epen Ramajana und Mahabharata entwickelten Vorstellungen von der ursprünglichen Reinheit und Seligkeit der menschlichen Seele, von ihrer Fesselung in einen irdischen Leib in Folge der Schuld, von ihrer Läuterung unter Mithilfe reingebliebener und zu diesem Zweck ebenfalls in Leiber eingehender Geister, und von ihrer Erlösung vorzugsweise durch das Heilwerk des sich verkörpernden Wassergottes Wishnu Vergleichungspunkte bilden.

[17]) Apollod. III, 13, 5.

zu begreifen, schrie laut auf und hinderte die Göttin, was sie begonnen, zu vollenden. Sie entfernte sich sofort und Achilleus wurde menschlicher Pflege überlassen, später dem Cheiron zur Erziehung übergeben. [18]) Zum jungen Mann herangewachsen mußte dann auch er hinaus in die Stürme des Lebens, mußte in fremdem Lande unter Leiden, Gefahren und Kämpfen das ihm gesetzte Ziel zu erringen suchen.

Wir begegnen der Feuerläuterung auch in vielen anderen Mythenkreisen [19]) und können, wenn wir sie durch diese hindurch verfolgen und auf ihren Ursprung zurückführen, über die Bedeutung derselben nicht im Zweifel sein. Das Irdische erscheint hier als das Böse, das herabzieht zum Verderben, das Himmlische als das Gute, das zum Heil emporführt; der Mensch, durch seinen Leib dem ersteren, durch seinen Geist dem letzteren angehörend, verfällt in jenem dem Tod und schwingt sich durch dieses zur Unsterblichkeit auf. Vom Irdischen nun den zum Heil wiedergeborenen zu befreien und von der Schuld, die ihn mit diesem zugleich umschließt, zu läutern, ist der Götterhilfe erstes Werk; doch des Menschen Auge ist einmal verblendet, er sieht den Morgen nicht, der vor ihm aufstrahlt, und bebt zurück vom Himmel, der über ihm sich erschließt. Da wird der Thorheit Widerstreben ihm zu neuer Schuld und des Vertrauens Schwäche, dessen Schwingen ihn sofort zur Unsterblichkeit trügen, ihm zur Quelle neuen Jammers.

So muß auch Achilleus den Weg der Sterblichkeit wandeln; doch zweifach ist das Loos, das die Götter ihm jetzt beschieden: er kann, wenn er das irdische Dasein verachtet, um allein der Tugend seine Kraft zu weihen, im fremden Lande die Siegespalme sich erringen; oder er wird, wenn er an des Lebens Bande sich kettet, im Hause des Peleus dem Geschick, das diesem bestimmt ist, verfallen. [20])

---

[18]) Apollod. III, 13, 6.

[19]) Vgl. Demophoon, Linus (zu Byblos), Herakles, Pelops, Psyche. — Feuerläuterung läßt sich von den Griechen bis zu den Indern (vgl. oben p. 9) zurück verfolgen. Bei den letzteren wird u. A. auch von Buddha erzählt (Journ. asiat. tom. 4. p. 75), dem schuldbeladenen habe ein guter Geist sich zugesellt und ihn aufgefordert, seinen Leib in Flammen zu baden, damit er von der Schuld sich reinige. — In die Achilleussage scheint der Zug aus der des Demophoon und des Linus (vgl. unten Th. II u. III) gekommen zu sein; ursprünglich gehört er ihr nicht an, doch ist er in dem Verhältniß, in welchem Homer Thetis und Achilleus zu Hephästos erscheinen läßt, vorbereitet.

[20]) Il. IX, 410 ff.

Achilleus wählt das erstere, und unter allen Tugenden, die seine Laufbahn schmücken, ist der Aufblick zu den Göttern,[21]) Frömmigkeit, die hervorragendste:

(Il. I, 216—19.)

Eurem Gebote, o Götter, soll willig der Sterbliche folgen,
Wenn auch im Sturme das Herz sich empört, denn so ist es besser;
Ja wer den Göttern sich füget, ihn hören sie gerne auch wieder.[22])

Doch so gewaltig auch Achilleus zum Göttlichen aufstrebt, die Macht der Bethörung,[23]) die einmal vom Vater her ihm inwohnt, läßt seinem Streben nicht freien Schwung; sie kehrt das Gottvertrauen um in Vertrauen zur eigenen Kraft und stellt der höchsten Tugend gegenüber der Fehler größten. Der Uebermuth[24]) ist es, der im Wahn der Ehre ihn vom Feld der Ehre wegtreibt, den Brand der Zwietracht in seine Seele wirft und im Sturm der Leiden, die er aufregt, ihn selbst zum Grollen gegen göttliches Walten fortreißt. Doch die liebevolle Sorge der Mutter rastet nicht und die Götter ziehen vom Bethörten nicht ihre schützende Hand zurück. Während im abgeschlossenen Zelte das Saitenspiel den Aufruhr in seiner Brust zügelt, steigt Thetis als Vermittlerin empor zum Olymp; auf ihr Flehen verheißt ihm der höchste Gott und Vater der Menschen des endlichen Sieges Ruhm, und Hephästos[25]) schmiedet ihm die Waffen, mit denen er ihn erringen soll. Aber auch auf der Höhe des Sieges noch sucht der Uebermuth ihm die Palme zu entwinden und treibt

---

[21]) Bedeutungsvoll ist in diesem Zusammenhang zugleich, daß Achilleus der einzige unter den griechischen Helden vor Troja ist, der die Phorminx spielt und die Kunst des Gesanges übt; und sein Lehrer hierin war Cheiron (vgl. oben p. 73 ff.) gewesen. So treffen ihn die Argonauten bei ihrem Besuch auf dem Pelion (Orph. Arg. 400), wie er *χερσὶ λύρην ἤρασσε*, und die Abgesandten des Agamemnon (Il. IX, 186 ff.) *φρένα τερπόμενον φόρμιγγι λιγείῃ — ἄειδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν.*

[22]) Passend ist hier auch das Verhältniß der Unfehlbarkeit zwischen dem Gehorsam des Menschen und der Huld der Götter durch die Form (*μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ*) ausgedrückt.

[23]) Die *ἄτη*, und so sehr auch der greise Phönix (Il. IX, 496 ff.) ihm den schönen Mythus von der Ate und den Liten (S. unten Th. II) an das Herz legt, er vermag nicht ihn zu bewegen.

[24]) Die *ὕβρις* (vgl. außer der Ilias Horat. Carm. IV, 6), die fast überall, in diesen Sagen als Hauptquelle des Unheils gilt.

[25]) Auch in der größten Bedrängniß Il. XXI, 136 — 385 ist es außer Poseidon und Athene insbesondere Hephästos, der ihm hilft, und bemerkenswerth ist, daß jene es *Ζηνὸς ἐπαινήσαντος* thun, dieser aufgefordert von der Hera (vgl. unten Th. III.).

ihn zu vermessenem Trotze gegen den Gott, der des Uebermuthes größter Feind nur Maß und Harmonie liebt. Da spannt dieser Gott selbst auf ihn das tödtliche Geschoß und schließt so mit dem Sieg des Göttlichen, die letzten Kämpfe in Harmonie lösend, die stürmische Laufbahn des Helden. Doch der Tod umfängt bloß seinen Leib; seine Asche wird in das Gefäß gelegt, das Hephästos einst dem Dionysos und dieser der Thetis zum Geschenk für gewährte Rettung gegeben:[26]) seine Seele aber von den Göttern geliebt, von den Menschen gepriesen, zieht nach den Gefilden des Elysiums.[27])

So stellt uns in Achilleus die Sage, obwohl verschiedene Vorstellungskreise verschmelzend, nicht blos einen Repräsentanten der Menschheit dar nach den hervorgehobenen Momenten, sondern zugleich ein Musterbild, wie diese auf der bezeichneten Bahn zu ihrem Ziele sich aufschwingen soll. Ueberblicken wir den ganzen Ideencyclus, den sie uns erschlossen, so sehen wir in Aeakus, Peleus, Achilleus drei Entwicklungsperioden der Menschheit vor unsere Augen geführt, entsprechend in den Hauptzügen den Zeitaltern,[28]) wie sie uns die hesiodeische Darstellung überliefert hat. Aus dem Grund der Sage aber klingt eine Stimme uralter Erinnerungen herauf, an denen sie sich fortgesponnen; und wenn auch die Form, in der sie uns die Mythographen hinterlassen, als ein bloßes Gerippe erscheint, kaum durch einzelne Fäden der Phantasie zusammengehalten, ihr Kern läßt uns ein seelenvolles Bild schauen im Spiegel der Seelengeschichte, in welcher wir durch den Gang der Zeiten herauf das religiöse Bewußtsein sich entfalten sehen.

Betrachten wir nun mit Rücksicht auf die einzelnen Momente dieser Darstellung noch die Pferde des Achilleus, und achten wir genau auf die einzelnen Eigenschaften, welche die Sage an ihnen hervorhebt; so sehen wir uns mit ihnen aus der großen Sphäre der Natur, in welcher die der Dioskuren sich bewegten, in die des menschlichen Daseins

---

[26]) Odyss. XXIV, 35 ff. Vgl. unten Th. III.

[27]) Pind. Ol. II, 79, 80: Ἀχιλλέα τ' ἔνεικ', ἐπεὶ Ζηνὸς ἦτορ λιταῖς ἔπεισε μάτηρ.
Plat. Symp. c. VII: Ἀχιλλέα τὸν τῆς Θέτιδος υἱὸν ἐτίμησαν (οἱ θεοὶ) καὶ εἰς μακάρων νήσους ἀπέπεμψαν, ὅτι πεπυσμένος παρὰ τῆς μητρὸς — ὅθεν δὴ καὶ ὑπεραγασθέντες οἱ θεοὶ διαφερόντως αὐτὸν ἐτίμησαν.

[28]) Bis zum fünften in der Weise, daß die Periode des Aeakus dem ersten, die des Peleus dem zweiten und dritten, die des Achilleus dem vierten entspricht. Vgl. unten Th. II.

versetzt, wir sehen die große Himmelsbahn, auf welcher jene Leben und Tod theilten, hier zur irdischen Licht- und Lebensbahn des Menschen werden. Diese Auffassung wirft nun auch ein Licht auf jene seltsam scheinende Ansicht, daß diese Pferde einst den Göttern hilfreiche Riesen gewesen seien; sie stimmt überein mit dem Umstande, daß dieselben am Okeanos, der in diesen Sagen eine so bedeutungsvolle Rolle spielt, ihre Geburtsstätte haben, daß sie schon dem Peleus bei Gelegenheit seiner Vermählung mit Thetis zum Geschenke gegeben werden, daß sie, mit dem Vermögen der Sprache, des Denkens, selbst der Weissagung ausgerüstet, Theil nehmen an menschlichen Leiden: insbesondere aber erklärt sich die sonst in der That bedeutungslose Beigabe jenes dritten Pferdes, des sterblichen Pedasos, der nach der oben angeführten Stelle aus Homer mit den unsterblichen, Balios und Xanthos, gleichen Schritt zu halten strebt. Die unsterblichen Rosse nämlich sind jenes Lichtgespann der Seele, das die Richtung des Geistigen verfolgt und den Menschen, wenn er ihm vertraut, zum Wohnsitze des Glückes, zu dem er ursprünglich bestimmt war, zurückführt; der sterbliche Pedasos aber ist das sinnliche Leibesroß, das sich selbst überlassen hinabreißt zum Verderben und zum Tod in der Materie, gut gelenkt jedoch die Richtung des geistigen Zuges einschlägt und in harmonischem Schwunge mit ihm zum Göttlichen emporstrebt.

11. Die platonischen Rosse.

Seelenrosse. Geistesrosse. Götterrosse.

Die vorige Darstellung hat uns mit dem Pferde in die Sphäre des menschlichen Daseins hereingeführt und es kann bei der innigen Beziehung, in welcher der große Organismus der Welt zum kleinen des Menschen gefaßt wurde, nicht befremden, wenn wir diese Vorstellungsweise in weiteren Formen entwickelt und nicht blos an Sagen und Mythen geknüpft, sondern auch durch andere Gebiete der religiösen Cultur verzweigt sehen. Nicht mit Unrecht wird auf der Höhe dieser Cultur dem göttlichen Plato eine der ersten Stellen eingeräumt, und er ist es auch, bei dem wir die genannte Beziehung des Symbols am geistvollsten und in den erhabensten Zügen durchgebildet finden. In jener bekannten Stelle des Phädrus,[1]) wo

[1]) Plat. Phaedr. cap. 24 — 38 (245. C. — 256. E.).

er vom Zuge des Schönen sprechend Veranlassung nimmt das Wesen und Wirken der Seele, ihr Verhältniß zu den Göttern und zur Welt, ihren ursprünglischen Zustand, ihre Aufgabe und ihre Zukunft in Betrachtung zu ziehen, gibt er, zuerst ausgehend vom Begriff der Selbstbewegung, [2]) aus dem er die Ewigkeit der Seele folgert, dann vom trockenen Begriff übergehend zur symbolischen Bilderwelt, die seinen Anschauungen hier mehr zu entsprechen scheint, [3]) folgende Darstellung:

Die Seele ist ein dreigliedriges Ganze, ein Gespann zweier Rosse, über die ein Führer, der das dritte und oberste Glied bildet, gesetzt ist. [4]) Von diesen Rossen ist das eine seinem Wesen und seinem Ursprunge nach gut, das andere in beiden Beziehungen das Gegentheil: jenes ist weiß an Farbe, von aufrechter Haltung und wohlgegliedert, hochnackig, mit gebogener Nase, dunkeläugig, ehrliebend mit Besonnenheit und Scham, strebsam für die Erkenntniß des Wahren, keines Stachels bedürftig und lenksam durch das bloße Wort und den Willen des Führers; das andere hingegen ist von schwarzer Farbe, gekrümmter Haltung, plumper und regelloser Gestaltung, von starkem Nacken und kurzem Halse, stumpfnasig, grauäugig, blutstrotzend, voll Uebermuth und eitler Einbildung, um die Ohren dichtbehaart und stumpfsinnig, kaum der Geißel und dem Stachel gehorchend. [5]) Aufgabe des Führers nun ist es, dieses Gespann in der Weise zu lenken, daß es unabläßig und in harmoni=

---

[2]) Auch im Pferdsymbol haben wir als Grundmerkmal die Bewegung erkannt; S. oben pag. 8.

[3]) c. 25: *οἷον μὲν ἐστι, πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος· ταύτῃ οὖν λέγωμεν.* Gern greift Plato zur mythischen Darstellungsform in Dingen, die seinem ahnenden Geiste (*μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή*, sagt er selbst c. 20) als wahr vorschweben, der Dialektik des Verstandes jedoch nicht erreichbar sind. Diese Mythen sind daher um so mehr zu beachten, weil sich darin vorzugsweise die Genialität seines Geistes kundgibt. Vgl. Tim. 29. C: *ἐὰν οὖν πολλὰ πολλῶν εἰπόντων περὶ θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς αὑτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς, ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρὴ, μεμνημένον, ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθροπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.*

[4]) Vgl. *Πολιτ.* 581, wo diese Dreigliederung auf den Staat übertragen ist (*ὥσπερ πόλις διῄρηται κατὰ τρία εἴδη, οὕτω καὶ ψυχὴ ἑνὸς ἑκάστου τριχῇ*).

[5]) Bei einzelnen Zügen hat Plato hier offenbar mehr den Menschen als das Pferd im Auge gehabt. Vgl. Adamant. Physiogn. c. 24.

schem Zuge der Richtung zum Schönen und zur Welt der Ideen, die in diesem sich zusammenschließt, verfolge. Doch dieß wird ihm nur dann gelingen, wenn er das schwarze Pferd mit festem Zügel immer in die Schranken dieser Richtung zu zwingen strebt, wenn er das weiße ermunternd und schützend mit sicherer Hand nach dem Ziele, das erreicht werden soll, hinlenkt, wenn er selbst endlich, den Blick fest auf dieses Ziel gerichtet, alle einzelnen Bewegungen des Zuges beherrschend, dem Ganzen Schwung und Einklang verleiht.

Es mag kaum einer Andeutung bedürfen, daß unter dem Lenker hier nach der platonischen Dreigliederung der Seele der Geist zu verstehen sei, der bestimmt ist, die einzelnen Seelenthätigkeiten vom Standpunkt der Idee aus zu beherrschen, unter dem schwarzen Pferd die sinnliche Seelenmacht, der es zukömmt dem Geiste zu gehorchen, unter dem weißen aber der strebsame Muth, der in der Mitte zwischen beiden die Aufgabe hat, einerseits das Sinnliche zu bekämpfen, andrerseits für die Herrschaft des Geistigen sich in Schwung zu setzen.[6])

Anders verhält es sich mit den Gespannen, welche die Götter und Dämonen durch die verschiedenen Räume der Welt lenken. Ihre Pferde sind alle dem Wesen und Ursprunge nach gut, beflügelt, und so zahllos auch die Bahnen sind, welche sie durchlaufen, so vielfach verschlungen auch ihre Bewegungen, immer folgen sie in harmonischem Schwunge ihren Führern. Alle Gespanne aber sind mit den Führern in eilf Schaaren, deren jede einen Hauptgott an ihrer Spitze hat, geordnet; Hestia nämlich, welcher eine zwölfte zukäme, bleibt immer am Heerde der Götter zurück. Unendlich mannigfaltig nun sind die Züge, welche diese Schaaren durch die Himmelsräume unternehmen, der herrlichste von allen aber ist folgender: Mit Zeus an der Spitze ziehen sie durch den Aether empor, immer höher und höher, bis sie über demselben angelangt die reine Welt der Ideen vor sich erblicken; nun hemmen die Führer ihre Rosse, und auf dem Spiegel des Aethers stehend werden sie im Anblick jener wunderbaren Welt durch den Umschwung des Himmels herumgetrieben. Dieses Schauen aber ist die wahre Nahrung der Götter; und sind sie im Genusse dieses überhimmlischen Schmauses zur ersten Stelle zurückgelangt, dann ziehen sie durch den Aether wieder in die unterhimm-

---

[6]) Vgl. *Πολιτ.* 440 (*λογιστικόν, θυμός, ἐπιθυμητικόν*).

lischen Räume, wo ihre Wohnungen sind, herein und legen den Pferden, die nun an ihre Krippen geführt werden, Ambrosia vor und Nektar.

Vor Allem müssen wir uns hier eine bestimmte Vorstellung von der Welt, wie Plato sie sich bei dieser Schilderung[7]) gedacht haben mag, zu bilden suchen. Ausdrücklich nennt er eine außer- und überhimmlische Welt und setzt in diese vor allem Anderen die reine, aller Sinnenwahrnehmung unzugängliche, nur dem reinen Geiste schaubare Wesenheit. Um[8]) diese läßt er alsdann die ganze Fülle des Seienden, das als substantielle Gliederung des reinen Wissens zu fassen ist, durch den unendlichen Raum sich anschließen. Wir können in jener Wesenheit nur den höchsten Geist selbst erkennen, weil allein der Geist es ist, der sie zu schauen vermag, in diesem Seienden nur die Welt der Ideen, die in ihr als ihrem Mittelpunkte sich zusammenschließt. Die bezeichnete Wesenheit ist ferner mit diesen Ideen, die so nur als substantielle Momente in ihr selbst sich erweisen, anfangslos und ewig sich selbst gleich, somit bewegungslos von Außen, aber Princip aller außer ihr stattfindenden Bewegung und darum zugleich ewig in sich selbst bewegt. Nur so erklärt sich einerseits der Umschwung des in Beziehung zu ihr gesetzten Himmels, den sie umschließt, andrerseits ihr Beharren, während auf diesem die Götter in ihrem Anblick umgeschwungen werden. Wir müssen weiter diese Wesenheit, in so fern sie höchster Geist und Einheit der Ideen ist, als persönlich fassen; die Negation der Persönlichkeit würde ebenso diese Einheit wie jene Geistigkeit ausschließen. Und in so fern die Ideen ihr nicht als bloße Gedanken sondern als substantielle Momente angehören, deren Schauen als Nahrung der Götter in die unterhimmlische Welt hereinwirkt in der Weise, daß diese nur als eine Nachbildung[9]) von ihnen erscheint, so müssen wir in ihnen eine

---

[7]) Nur der vorliegende Mythus kömmt hier in Betracht, da Plato in anderen Schriften (insbes. im Phädon und Timäus) abweicht. Freilich ist die Verschiedenheit keine wesentliche, vielmehr zeigt eine genaue Vergleichung der betreffenden Stellen, daß die späteren Ansichten Plato's in der hier vorliegenden wurzele. Ueber Spuren des Philolaischen Systems im Phädrus S. Böckh, Philolaos des Pythag. Lehren p. 103 ff.

[8]) c. 27: *περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.*

[9]) Nicht bloß die bezeichnete Nahrung setzt diese Nachbildung hier voraus, sondern auch die Erinnerung und die an sie geknüpfte Wirkung cap. 29 — 33. Vgl. über das Urbild der Welt Tim. 28, C. 29.

ursprüngliche, reine, in die bezeichnete Persönlichkeit selbst gesetzte Welt, von welcher die geschaffene nur ein Abbild ist, erkennen. Diese Persönlichkeit aber, die so die höchste Einheit mit der größten Mannigfaltigkeit verbindet, ist der Eine,[10]) ewige, überhimmlische und außerweltliche,[11]) mit seiner Macht Alles, was sie umschließt, beherrschende[12]) und lenkende Gott.[13])

Diese Einheit des höchsten, überhimmlischen Gottes aber schließt bei Plato die Vielheit der unterhimmlischen Götter nicht aus. Doch diese sind nicht unbedingt, sondern abhängig von ihm; aus seinem Anschauen ziehen sie Nahrung und Kraft, und der Himmelsumschwung, der sie in dieser Anschauung der höchsten Seligkeit genießen läßt, geschieht durch ihn; sie vollziehen jeder in der Sphäre, die ihm angewiesen ist, seinen Willen und bilden so zwischen ihm und der Menschheit eine große Göttergliederung, an deren Spitze Zeus steht. Dabei ist der freie Wille nicht ausgeschlossen aus dieser Gliederung, denn frei ziehen die Götter zu jenem Anschauen empor; aber er geht auf in dem unbedingten Willen jenes Einen,

---

[10]) Vgl. Tim. 31, wo mit Beziehung auf das Urbild nur Eine Schöpfung angenommen wird; *Πολιτικ.* 270, wo nur Ein Gott (*μήτ' αὖ δύο τινὲ θεώ*) in Wahrheit die Welt lenkt (*αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν ἀεὶ σχεδὸν οὐδενὶ δυνατὸν πλὴν τῷ τῶν κινουμένων αὖ πάντων ἡγουμένῳ*). So ist im Menschen, dem Abbild des Alls, nur Ein persönlicher die Herrschaft übender Geist, und so soll im Staat, dem Abbilde beider, nur Einer als Herrscher an der Spitze stehen. S. *Πολιτικ.* 302. *Πολιτ.* 435. 445. 581. 592. Daher *Cicero* de rep. 1, 36: *Plato* monarchiam aperit, unum deum dicens, a quo sit mundus instructus et mirabili modo perfectus.

[11]) Er ist außer und über der sichtbaren Welt und trägt in sich die Welt der Ideen, von der jene nur ein Abbild ist.

[12]) Vgl. Phileb. c. 15: *πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοὶ, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς.* cap. 16: *τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον, καὶ οὐκ ἄλλως ἔγωγ' ἄν ποτε περὶ αὐτῶν εἴποιμι οὐδ' ἂν δοξάσαιμι.*

[13]) Wenn Plato in Beziehung auf diesen Gott überhaupt znrückhaltend sich ausdrückt, so folgt nicht, daß er zu den Prämissen, die er aufgestellt, den richtigen Schluß nicht zu ziehen wußte. Jene Zurückhaltung aber stimmt nicht nur mit seiner Ansicht, daß dem Menschen in diesem Leben überhaupt das Reingeistige rein zu schauen nicht vergönnt sei, sondern auch mit seiner Ueberzeugung überein, daß die höchsten ihm wirklich vergönnten Anschauungen der sprachlichen Darstellung sich entziehen. Vgl. Phaedr. c. 27: *τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποθ' ὑμνήσει κατ' ἀξίαν.* Tim. 28. C: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

denn eben dieses Schauen ist ihr seligster Genuß. [14]) Indem aber Plato unter den Götter- und Dämonenschaaren zwölf Hauptgötter hervorhebt, so scheint er wohl zunächst die Zwölfgötter des allgemeinen Glaubens im Auge gehabt zu haben; die Bahnen jedoch, die er sie durchlaufen läßt, und die Züge, welche sie in die überhimmlische Welt und wieder zurück unternehmen, lassen eine astronomische Grundlage durchblicken in der Weise, daß ein Einfluß von Aegypten oder Mittelasien her kaum zu verkennen sein dürfte. [15])

---

[14]) Vgl. die Doppelbewegung der beseelten Gestirne in Tim. 40. B: *κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ.*

[15]) Ueber die nächste Quelle, die pythagoräische, S. Böckh de Platonico systemate caelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae p. XXVII — XXXII; ferner Dessen Philolaos des Pythagoreers Lehren insbes. p. 193 ff., und Dessen jüngst erschienene mit Bezug auf Gruppes kosmische Systeme der Griechen verfaßte und als Sendschreiben an A. v. Humboldt gerichtete Schrift: Untersuchungen über das kosmische System des Platon, insbes. p. 85 ff. — In Beziehung auf Aegypten vgl. folgende Vorstellungen: Das Universum bildet eine Kugel, von der Urgottheit, aus der sie hervorgegangen, ringsumschlossen und beherrscht. Diese Urgottheit ist Eine (Jambl. de myst. Aeq. VIII, c. 2: *πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστι θεὸς εἷς*), anfangslos, außer und über der sichtbaren Welt, nur mit ihrer Herrscherkraft in sie eingreifend (Damasc. de prim. princ. p. 345: *αὐτὸς δὲ ἔμεινεν ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑπερκοσμίῳ περιοχῇ, τοσοῦτον μόνον εἰς αὐτοὺς προελθών, ὅσον τὴν ἑαυτοῦ μονάδα βασίλειαν πάντων καταστήσασθαι*) und heißt darum auch die verborgene, Amun. (Plut. de Is. 21: *ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον ὄντα*). Grundqualitäten dieser Urgottheit sind der Urgeist (Kneph), die Urmaterie (Neith), die Urzeit (Sevech), der Urraum (Pascht;) diese vier, im verborgenen Urwesen zur Einheit verbunden, sind zugleich der Urgrund der Welt, die, indem sie aus ihnen sich hervorbildet, in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit sichtbar wird. So sind die Ursubstanzen, Urkräfte und Urformen der sichtbaren Welt in diesen vieren enthalten, und sie bleiben als solche auch, nachdem die Welt zur Erscheinung hervorgetreten, zugleich als deren Urbild, im verborgenen außerweltlichen Einen zurück (vgl. bei Plato die substantiellen Ideen als vorbildliche Welt im außerweltlichen Gott). Der äußerste Rand der sichtbaren Welt ist das vom Urgeist bewegte Himmelsgewölbe (Pe), und ihren Mittelpunkt nimmt die Erde (Anuke), die unbewegt und passiv ist, ein. Am inneren Himmelsgewölbe sind die Sternbilder und Fixsterne, die Wohnungen der zwölf Götter des zweiten Geschlechtes; zugleich wohnen hier zahllose Dämonen und Geister, zu deren Schaaren auch die Seelen der Menschen gehören (vgl. bei Plato die Zwölfgötter an der Spitze der Götter- und Dämonenschaaren, denen auch die Menschenseelen zugesellt sind). Hierauf folgen die Planeten mit ihren Göttern, unter denen die Sonne (Re) der größte ist, der Mond (Joh) der Erde am nächsten sich bewegt. Den Raum endlich zwischen dem Himmelsgewölbe und der in der Mitte des Ganzen schwebenden Erde beherrscht einerseits die Göttin der lichten Oberwelt (Sate; vgl. bei Plato die Hestia), andererseits die Göttin der dunkeln Unterwelt (Hathor). S. Röth, Geschichte unserer abendl. Philosophie

Im Mittelpunkt des Weltalls schwebt, eine unbewegliche[16]) Kugel, die Erde. Sie ist als Innerstes zugleich das Niederste, wie jene überhimmlische Gottheit, die von Außen das All umschließt, das Höchste und Vollkommenste ist. Je näher daher im Ganzen ein Glied jenem Mittelpunkte steht, desto tiefer ist es gestellt, je mehr es zur Peripherie hinausrückt, desto höher. Fassen wir aber die Gliederung des Universums selbst als solche ins Auge, so stellen sich uns zunächst zwei Gegensätze dar, die eben in jenem Innersten und Aeußersten gegeben sind, und von denen wir den einen als das Materielle, den anderen als das Reingeistige bezeichnen können. Zwischen beiden tritt alsdann zunächst dem Aeußersten oder Reingeistigen die Götter- und Dämonenwelt auf, zunächst dem Innersten, dem Materiellen, die zu diesem sich hinneigende Menschheit.

---

p. 132 — 170. Ueber das Schicksal der Seelen S. oben p. 107. — Vgl. ferner aus persischen Vorstellungen folgende: Das Universum hat die Gestalt einer Kugel; die sichtbare Welt ist nach dem Vorbilde der schon früher geschaffenen Geisterwelt gebildet. In der Mitte des Alls steht bewegungslos die Erde; über ihr wölbt sich zunächst der Himmel des Mondes, über diesem der der Sonne und über diesem wieder der täglich sich umschwingende Fixsternenhimmel: zuletzt über allen dreien steht, sie alle im Kreis umfassend, unbeweglich der vierte Himmel, der ewige Wohnsitz der Götter und der seligen Geister, der Thron des göttlichen Urwesens. Bis zu diesem äußersten Himmel ragt vom Mittelpunkt der Erde der Berg Albordi empor; darum wird auch dieser als Wohnsitz der Götter und der Geister bezeichnet, und von seinen Lichthöhen (vgl. bei Plato die Hestia) erheben sich die Gestirne mit ihren Göttern, um ihren Lauf zu vollbringen. Die Götter sind mit einem Lichtleib umkleidet, ebenso ursprünglich die mit ihnen auf den Höhen des Albordi im höchsten Himmel zusammenwohnenden Geister der Menschen. Ein irdischer, sterblicher Leib wurde diesen erst gegeben in Folge des Bösen, das durch Ahriman in die Welt gekommen war; auf der Erde wandelnd sollten sie im Dienste des Ormuzd die Macht des Ahriman bekämpfen helfen. Hätten sie nun muthig und rein diesen Kampf durchgekämpft, so wären sie unmittelbar nach dem Tode wieder zu den Wohnsitzen der Seligen aufgestiegen, aber da schon Meschia und Meschiane durch die Verlockungen des Bösen sich berücken ließen, wurde die ganze Menschheit sofort in zahllose Leiden verstrickt. Zugleich ward diesen jetzt die weitere Aufgabe, im irdischen Leben von jener ursprünglichen Schuld sich zu reinigen: der Gereinigte gelangte nach dem Tode zu den Seligen zurück, den beharrlichen Sünder aber traf das Loos, in den Duzakh zur Strafe bis zum Ende der Tage verstoßen zu werden. S. Röth p. 401 — 421.

[16]) S. hierüber die oben citirte Schrift von Böckh Untersuchungen über das kosmische System des Platon. Mir scheint kein Zweifel, daß, was Böckh hier in Beziehung auf die übrigen Schriften Plato's bewiesen hat, nämlich, daß die Erde weder eine rotirende noch eine fortschreitende Bewegung habe, auch auf den Phädrus (trotz der sonst in einzelnen Zügen nachweisbaren Anschmiegung an Philolaos) seine Anwendung finde.

Im Menschen, dem Abbild des Universums im Kleinen, kehren jene Gegensätze als irdischer Leib und als Geist wieder, die beiden mittleren Glieder, entsprechend der Seele im engeren Sinne, einerseits als strebsamer geistbeschwingter Muth, andrerseits als himmlische Seelenmacht.[17]) Dürften wir nun das Universum ebenso wie den Menschen einem Gespann mit seinem Führer[18]) vergleichen, so würde die Führung jenem Einen überhimmlischen Gott, dem höchsten Geiste, zukommen, die Götter- und Menschenwelt aber den beiden Rossen, von denen wir das eine als gut das andere als zum Bösen geneigt erkannt haben, entsprechen. Nur auf die Erde, welche dem materiellen Leib entspräche, dürfte die Vergleichung sich nicht erstrecken, weil dieser Leib dem Menschen nach platonischer Ansicht nur in Folge einer Disharmonie zukömmt, diese aber vom Universum ausgeschlossen bleibt. In so fern endlich die Schaaren der Götter und Dämonen zwischen die zwei Gegensätze, die wie zuerst genannt, eingereiht sind, so müssen wir auch ihren von der Hestia bewachten Heerd, von dem aus sie einerseits in den überhimmlischen Ort zum Schmause emporziehen, andrerseits zur Erde herab mit ihrem Wirken sich verbreiten, in den Mittelpunkt beider setzen.[19])

Das Reingeistige ist leiblos, nur der Menschengeist ist in einen irdischen Leib geschlossen. Consequent müßte aber auch den Göttern und Dämonen, in so fern sie weder reingeistig noch der groben Materie theilhaftig sind, eine Art Leib, der jedoch von dem irdischen durchaus verschieden und ihrem Verhältniß in der großen Weltgliederung entsprechend wäre, zukommen.[20]) Während nämlich bei dem Menschen

---

[17]) Hiermit stimmt auch überein, daß Plato Alles, was Seele ist (*πᾶσα ἡ ψυχή*), in dieser Region verkehren läßt. Phaedr. c. 25.

[18]) Vgl. oben pag. 20 ff. die Stelle aus Dio Chrysost.

[19]) Daß Hestia hier nicht als Erde gefaßt werden könne, ist klar (S. Böckh, Philol. p. 106); aber auch nicht als Centralfeuer, wenn die Erde als im Mittelpunkt feststehend gedacht wird. Bei Annahme des Centralfeuers würden die zur Erde herabfallenden Seelen nicht ins Schlechtere, sondern ins Bessere versetzt. Dio Chrysost. folgt dem späteren Sprachgebrauch, wenn er oben mit Beziehung auf die zoroastrische Lehre die Erde *Ἑστία* nennt (auch die Anuke der Aegypter, die nach Herodot II, 30 die Hestia nicht kennen, wird auf Inschriften aus der Zeit der Ptolemäer so genannt). Mit der obigen Hestia aber kann in der persischen Vorstellung die Lichthöhe des aus dem Mittelpunkt der Erde, die in der Weltmitte steht, aufwachsenden Albordi verglichen werden. S. die vorig. Anm. 15.

[20]) So bei den Persern (S. oben Anm. 15). Eine Hindeutung hierauf enthalten im Phaedr. c. 25 die Worte: *ἀθάνατον δὲ οὐδ᾽ ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔθ᾽ ἱκανῶς νοήσαντες θεὸν*

in Folge der oben genannten Disharmonie der Leib das Aeußerste, der Geist das Innerste bildet, im Gegensatz zum Universum, in dem das Aeußerste das Vollkommenste, das Innerste aber das Niederste ist, so müßte bei jenen vermöge ihrer Stellung in der Mitte des Ganzen ein unsterblicher Leib mit dem Geiste sich verbinden und beide zu völliger Einheit verschmolzen sein. Damit würde dann auch die obige Schilderung der Götterpferde, die im vollsten Einklang ihren Führern folgen, übereinstimmen.

In jene Disharmonie aber ist der Mensch auf folgende Weise gekommen:

Ursprünglich lebte die Menschenseele mit den Göttern und Dämonen zusammen, zog mit ihnen durch die unterhimmlischen Räume und fuhr ihren Gespannen folgend zum Genusse des Schauens, so weit es ihre Kraft vermochte, in die überhimmlischen empor. Da brachte die Widerspenstigkeit des schwarzen Pferdes, das durch achtsame Zügelung im Einklange zu halten ihre Aufgabe war, ihr Verderben. Ihr Schwung wurde gehemmt, ihrem Gespann entfielen die Flügel, und sie sank immer tiefer und tiefer herab, bis sie zur Erde gelangt in einen irdischen Leib geschlossen wurde. So ist dieser Leib eine Fessel für sie und das Dasein, das sie in ihm zu vollbringen hat, eine Strafe. Verschieden gestaltet sich sofort ihr Loos, je nachdem ihr von ihrem früheren Leben Erinnerungen geblieben sind, und je nachdem sie dort einer Götterschaar sich vorzugsweise angeschlossen. Ihre Hauptaufgabe aber ist, aus jenem Gefängnisse, das für sie zugleich ein Grab ist, sich wieder zu befreien und so durch den Tod des Materiellen den Tod, der über ihre Seele gekommen ist, zu besiegen. Folgt sie jedoch fort und fort auch jetzt noch dem schwarzen Pferd, so wird sie immer noch schwerer gekettet und sinkt immer in tiefere Leiblichkeit hinab; sucht sie aber in stetem Aufblicke zum Göttlichen die Harmonie, aus der sie jenes gerissen, wieder zu gewinnen, dann wachsen ihrem Gespanne die Flügel wieder und sie zieht nach einem bestimmten Kreislauf der Zeiten in die himmlische Heimath, aus der sie verbannt worden, zurück.

ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν δή, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω. Vgl. Tim. 35, die Bildung der Seele aus einem Selbigen zugleich und einem Anderen.

So ist nach diesem Ideenkreise das Verderben, das über die Menschenseele gekommen, an das schwarze Pferd geknüpft, und in so fern dieß ein Glied von ihr selbst ist, ursprünglich in ihr eigenes Wesen gesetzt. Doch es liegt in ihr nur als Möglichkeit, und mit der Aufgabe, das Pferd zu zügeln und überhaupt ihr Gespann harmonisch zu lenken, ist ihr zugleich die Kraft gegeben, dem Verderben vorzubeugen und zu entrinnen. Darum ist aber auch eben mit Rücksicht auf diese Kraft, deren Anwendung ihrem freien Willen zusteht, das schwarze Pferd für sie Veranlassung zum Bösen, und in so fern es die ihm folgende Seele zur Geburt herabzieht und zum Tode, im wahren Sinne das Todtenpferd.

Anders verhält es sich mit den Göttergespannen: hier ist ewiger Einklang und das Böse bleibt aus ihrem Kreise wie der Tod ausgeschlossen. Woher nun aber über die Menschenseele allein, die doch ebenfalls göttlichen Ursprungs ist, solches Weh? Zur Lösung dieser Frage nach vorliegendem Mythus gibt uns Plato eine Andeutung, wenn er sagt, daß die Seele in ihrem ursprünglichen Zustande einerseits befähigt sei, den Göttern überallhin durch die Himmelsräume zu folgen, andrerseits die freie Wahl besitze, einem Zuge, welchem sie immer wolle, sich anzuschließen, zugleich aber, daß eben durch diese Wahl die Eigenthümlichkeit ihres Charakters bestimmt werde. Folgt sie daher ausschließlich einer einzigen Gottheit oder bald der einen, bald der anderen ohne sichere Haltung, so muß die Summe ihrer Eigenschaften anders sich gestalten, als wenn sie mit den Zügen aller im Einklang sich hält. Hieraus folgt, einmal daß die menschliche Seele an der Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften, wenn auch nur in geringem Grade, Antheil erhalte; dann, daß die Verschiedenheit ihres eigenen Charakters zuletzt im Wesen der Götter selbst ihren Grund habe. Dadurch aber erhalten nun auch die einzelnen Gespanne der Götter, mit denen das der Menschenseele in Verbindung gebracht wird, besondere Bedeutung. Stellen wir zunächst, um mit dem Götterpaar an der Spitze zu beginnen, Zeus der Hera gegenüber, so läßt sich nicht verkennen, daß schon im Verhältniß dieser beiden der Gegensatz, den wir in den beiden Rossen der Menschenseele gefunden, sich ausspricht. Lassen wir diesem Paar alsdann die übrigen Götter nach der Eigenthümlichkeit ihres Wesens folgen, so sehen wir jenen Gegensatz einerseits durch Ares, Aphrodite, Demeter, andrerseits durch Apollo, Athene, Artemis

fortgeführt. Stellen wir endlich die vermittelnden und ausgleichenden Götter, Poseidon, Hephästos, Hermes, Hestia in die Mitte, so ergibt sich, daß die Gesammtheit zu Einer harmonischen Gliederung, in welcher Zeus das erste, Hestia das letzte Glied bildet, sich zusammenschließt. Nun ist offenbar, daß in der Menschenseele, wenn sie einerseits dem Gegensatz, welcher mit der Hera beginnt, und den Gottheiten ihrer Reihe bis zur Erdgöttin Demeter herab sich zuwendet, auch das schwarze zur Erde herabziehende Pferd die Uebermacht gewinnen müsse; ebenso wird, wenn sie einseitig dem anderen Gegensatze folgend zwar das weiße Pferd im Schwung erhält, aber das schwarze vernachlässigt, Unheil sie treffen: nur dadurch, daß sie im harmonischen Zuge an die Gesammtheit sich anschließt, wird es ihr gelingen auch den Gegensatz in ihr selbst zur Harmonie zu gestalten. Insbesondere aber muß für sie von diesem Gesichtspunkt aus das Verhältniß von Wichtigkeit sein, in welches sie ihr Gespann zu denen der Athene, des Poseidon und der Hera, die auch der gewöhnliche Mythus als Rossegötter[21]) bezeichnet, zu setzen weiß. Während nämlich dem Einfluß der Hera die sinnliche Seelenmacht zufällt, schwingt sich mit der Athene, der Rossegöttin aus dem Haupte des Zeus, von dem die herrschende Kraft der Seele zufließt, der strebsame Muth empor; durch den Beherrscher des Wassers aber wird, wie wir es im Verlauf unserer Darstellung schon so oft gefunden, vorzugsweise Vermittlung und Ausgleichung bewirkt.[22])

Nicht ungeeignet mag es sein, dieser Darstellung der platonischen Rosse hier zur Vergleichung noch jenes merkwürdige Gespann anzuschließen, mit welchem Parmenides seine Schrift über die Natur eröffnet. Die Stelle ist folgende:

v. 1 ff.

Rosse, die hurtig mich führen, so weit mir strebt das Verlangen,[23])
Brachten mich einst auf die Bahn, wo dem forschenden Geiste des Menschen

---

[21]) Ἥρα ἱππία, Ἀθηνᾶ ἱππία, Ποσειδῶν ἵππιος.

[22]) Auch knüpft sich hier im großen Ganzen der Göttergliederung an Poseidon insbesondere die Ausgleichung zwischen den Rossen des Lichtes und des Wassers. Vgl. hier in Beziehung auf das Verhältniß des Poseidon zu den übrigen Göttern überhaupt Gerhard; „Ueber Ursprung, Wesen und Geltung des Poseidon" in den Abhandl. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1850, p. 159 — 198.

[23]) Dieser Vers läßt die Rosse als der Seele inhärirend (darum auch

Zeigt die erhabene Gottheit[24]) den Quell des verborgenen Wissens.[25])
Da nun führten die Rosse mich hin auf gepriesenem Wagen,[26])
Jungfrauen[27]) schwebten voran, daß sie zeigten die schwierigen Pfade:
Hell in den sausenden Röhren ertönte die glühende Axe
Folgend dem Paare der Räder, die flüchtigen Laufes den Wagen
Trugen, wohin ihre Schritte die lieblichen Jungfrauen lenkten.
Töchter der leuchtenden Sonne, verlassend die Wohnung des Dunkels,
Waren ans Licht sie getreten und hoben die bergenden Schleier,
Dort an der Stelle, wo ragen die Thore der Nacht und des Tages[28])
Schließend mit Einem Gebälke und theilend die marmorne Schwelle.
Schwebenden Fußes nun eilten sie hin zu der mächtigen Pforte,
Die nur Dike, die strenge, zu öffnen vermag und zu schließen;
Nahten der Göttin alsdann mit klugen und schmeichelnden Worten,
Suchten sie schnell zu bereden, daß sie den schließenden Balken
Höbe vom ragenden Thore: und rasch auffsprangen die Flügel,
Doppelgefüget, in knarrenden Höhlen ertönten die Angeln
Leicht umschwingend, von ehernen Bändern und Klammern umschlossen.
Dann auf gepflasterter Bahn durch des Thores unendliche Räume
Flogen gelenkt von den Jungfrauen hin mit dem Wagen die Rosse.
Huldvoll empfing mich jetzt selber die Göttin und faßte die Rechte
Mir unter freundlichem Gruße und sprach dann also beginnend:
Sei mir willkommen, o Sohn, den unsterbliche Rosse geführet,[29])
Göttlichem Schwunge vertrauend, hieher in diese Behausung!
Heil dir, Beglückter! Denn nimmer hat böses Geschick dich gelenket

---

φέρουσι) erkennen. Es sind die Thätigkeiten der Seele, folgend dem Zuge (*θυμός*, vgl. v. 38) des in ihr waltenden Geistes — speciell hier die Thätigkeiten des Erkennens. Ihre Zahl ist nicht genannt, die zwei Seiten des Erkennens aber v. 28 ff. lassen auf eine Zweiheit, in ähnlicher Weise wie im platonischen Mythus, schließen.

[24]) *Δίκη* (vgl. v. 14, 18, 71, 87, 102) hier die ursprüngliche, Alles zu Einem anfangslosen, unwandelbaren, endlosen Sein verknüpfende Gesetzmäßigkeit. Dieses Sein faßt Parmenides als identisch mit dem Denken (vgl. v. 47, 95 ff.); daher ist ihm auch das *νοεῖν* wahre Quelle des Wissens.

[25]) Ich lese statt des offenbar corrupten *ἀτηφέρει ὄντως φέρει* und beziehe *ὄντως* auf *εἰδότα*, was nicht bloß dem Inhalt des Gedichtes entspricht, sondern auch durch die Paraphrase des Sext. Empir. *ἐπὶ τὴν ἁπάντων ὁδηγεῖ γνῶσιν* bestätigt wird.

[26]) Vgl. Herm. comment. in Plat. Phaedr.: *οὐ πρῶτος δὲ ὁ Πλάτων ἡνίοχον καὶ ἵππους παρέλαβε ἀλλὰ πρὸ αὐτοῦ οἱ ἔνθεοι τῶν ποιητῶν, Ὅμηρος, Ὀρφεύς, Παρμενίδης.* Hieher gehört auch der Musenwagen Pindars Ol. IX, 81: *ἐν Μοισᾶν δίφρῳ*; Isthm. II, 2: *ἐς δίφρον Μοισᾶν ἔβαινον*; Isthm. VII, 62: *ἔσσυταί τε Μοισαῖον ἅρμα.*

[27]) *κοῦραι* (v. 9 *Ἡλιάδες*) i. e. *αἰσθήσεις*. Die Betrachtung der Natur nämlich, mit der er begonnen, führt ihn empor in die Sphäre des *νοῦς*, wo *Δίκη* ihm das wahre Sein offenbart.

[28]) Vgl. v. 114 ff.

[29]) Zu *συνήορος* vgl. Plat. Phaedr. 25: *ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου.*

Fern von der Sterblichen Bahn; ja von Themis beschützet und Dike
Hast du erreicht dieses Ziel: nun sollst du auch Alles erkunden, [30])
Was mit untrüglichem Sinne lehret die Wahrheit,
Und was der Sterblichen Meinung, die Schein nur und Täuschung
hervorbringt.

Wir sind ausgegangen von Indien und haben das Schöpfungspferd Wishnus an die Spitze gestellt; wir kehren nun im Cyclus unserer Forschung mit dem Götter-, Geister- und Seelengespann nach Indien zurück, um mit dem Faden der Verwandtschaft, den wir durch das Ganze verfolgt, den Schluß an den Anfang zu knüpfen. In jener berühmten Episode des Mahabharata, wo Ardschunas Reise zu Indras Himmel geschildert wird, heißt es also: [31])

„Als er nun dem Bezirk nahte, der unsichtbar den Sterblichen,
Erdwandelnden, sah Wagen wunderschön er zu Tausenden.
Dort scheint Sonne nicht, Mond nicht, dorten glänzet das Feuer nicht,
Sondern in eigenem Glanz leuchtet allda, durch edler Thaten Kraft,
Was in Sternengestalt unten auf der Erde gesehen wird,
Ob großer Ferne gleich Lampen, obwohl es große Körper sind.
Diese schaute daselbst leuchtend und voll Schönheit des Pandus Sohn,
An seinem eignen Ort jeden, und auch glänzend mit eignem Glanz.
Allda waren vereint Siddhas, kampferschlagene Helden auch,
Fürstliche Weisen und Büßer waren daselbst zu Hunderten;
Tausende auch von Gandharwen, welche der Sonne gleich an Glanz,
Der Guhjaka's und Hochweisen, der Apharasen Schaaren auch,
Sämmtlich mit eignem Glanz leuchtend; sie sehend staunte Ardschunas.
Den Matalis entzückt fragt' er; Dieser gab ihm zur Antwort drauf:
„Vollbringer edler Thaten sind es, welche da stehen an ihrem Ort,
Die in Sternengestalt, Edler, du gesehen von der Erde hast."

„Jene reizende Stadt sah er von Siddhas, Tscharanas bewohnt,
Mit Blumen aller Art prangend und mit Bäumen gezieret schön.
Ein sanftes Wehn umfing Ardschun von Winden mannigfach daselbst,
Die ihm lieblichen Duft brachten der wohlriechendsten Blumen all.
Und Nandanam den Wald sah er, von schönen Nymphen angefüllt,
Und mit Blumen geziert himmlisch, die mit Bäumen vergleichbar selbst.
Wer nicht Buße geübt strenge, nicht dem Feuer gehuldigt fromm,
Und wer dem Kampf entfloh'n feige, schaut jene Welt des Guten nicht.
Wer dem Opfer, der Entsagung und den Vedas ein Fremdling blieb,
Und den heiligen Badplätzen, Opfergabe gespendet nicht,

[30]) Andeutung der beiden Haupttheile des Gedichtes, wovon der zweite v. 111 beginnt.

[31]) Bopp, Ardschunas Reise zu Indras Himmel. Ges. I u. II, p. 2 — 5.

Wer die Opfer zerstört ruchlos, kann jenem Raume niemals nahn;
Blutschänder nicht und Raubsüchtige und Fleischesser, die schändlichen.
Jenen himmlischen Wald sehend, der von himmlischem Sang erklang,
Trat er nun ein, der Machtvolle, in des Indras geliebte Stadt.
Der Götter Wagen sah Ardschun Tausende, welche gehn nach Wunsch,
Sowohl stehend als auch gehend, in unbegrenzter Zahl allda."

In näherem Anschluß an die obigen Seelengespanne aber steht, was Mrityu (der Tod) im Yagur-Veda [32]) zu Nachiketas, der als freiwilliges Opfer von seinem Vater Yagaçrava zu jenem gesandt wird, spricht:

„Den Geist betrachte als Herrn des Wagens, den Körper aber als Wagen, die Vernunft betrachte als Lenker und das Herz als den Zügel. Die Sinne werden Rosse und die sinnlischen Gegenstände Wege genannt; die Vereinigung des Geistes, der Sinne und des Herzens nennen die Weisen einen Genießer. Wer ohne Erkenntniß ist, stets ungesammelten Herzens, dessen Sinne sind unbändig, wie ungezähmte Rosse des Wagenlenkers. Wer aber mit Erkenntniß begabt ist, gesammelten Herzens stets, dessen Sinne sind willig, gleich wohlgezähmten Rossen des Wagenlenkers. Wer aber ohne Erkenntniß, ohne Sammlung des Herzens ist, bleibt stets unrein, gelangt nicht zum Sitze des Höchsten und versinkt in den Strudel der Welt. Wer aber mit Erkenntniß begabt ist und gesammelten Herzens, der ist stets rein, erreicht den Sitz des Höchsten, von wo er ferner nicht wiedergeboren wird. Der Mann, dessen Wagenlenker die Wissenschaft, dessen Herz gesammelt ist, erreicht das Ziel des Weges, Wishnus erhabensten Sitz."

---

[32]) Im dritten Gesang des Kathaka Upanishad (Colibrooke's Abhandl. nach Poley p. 121). Bemerkenswerth ist der Schluß dieses Gesanges, wo es heißt: „Der fromme Mann, der diese vortreffliche geheimnißvolle Sage in einer Brahmanenversammlung oder zur Zeit seiner Opfer für die Manen vorträgt, gewinnt dafür unendliches Glück.

Kunst.

Doch in den großen Weltenlauf
Ward Euer Ebenmaß zu früh getragen.
Als des Geschickes dunkle Hand
Was sie vor Eurem Auge schnürte,
Vor Eurem Aug' nicht auseinander band,
Das Leben in die Tiefe schwand,
Eh' es den schönen Kreis vollführte —
Da führtet Ihr aus kühner Eigenmacht
Den Bogen weiter durch der Zukunft Nacht;
Da stürztet Ihr Euch ohne Beben
In des Avernus schwarzen Ocean,
Und trafet das entfloh'ne Leben
Jenseits der Urne wieder an.

Schiller.

Nachdem wir uns bis jetzt vorzugsweise an Mythus und Dichtung gehalten, suchen wir nun, übergehend auf das Gebiet der Kunst, noch durch eine besondere Betrachtung der hieher gehörigen Denkmäler, was in unserer bisherigen Darstellung unvollständig geblieben sein mag, zu ergänzen. Wir werden auch hier einer genetischen Behandlungsweise wie dort folgen, überzeugt, daß nur diese zu dem Ziele, das wir zu erreichen suchen, führen könne. Eben diese Ueberzeugung ist auch der Hauptgrund, warum wir, obwohl im Vorigen die Rücksicht auf Kunstwerke keineswegs ausgeschlossen blieb, diese besondere Behandlung für zweckmäßig erachten. Bevor wir jedoch zur Aufgabe selbst schreiten, mag es geeignet sein, den Standpunkt unserer Auffassung noch durch folgende Andeutungen näher zu bezeichnen.

Die griechische Kunst hielt, wie wir wissen, eben so hartnäckig an dem, was einmal durch irgend eine religiöse Beziehung geheiligt war, fest, als sie andrerseits unaufhaltsam schöpferisch und neugestaltend durch die Kraft des Schö-

nen voranschritt: zwei dem Anscheine nach sich widerstrebende Momente, doch harmonisch ausgeglichen auf dem Höhepunkt der Kunstentwicklung, eben so wie sie entsprungen waren aus Einer Quelle, dem bei keinem heidnischen Volke so mächtig hervortretenden Drang, das Göttliche ebenso zu suchen und zu ihm aufzustreben, wie dessen Besitz, wo man es gefunden glaubte, zu erhalten. Aus diesem Zug ergibt sich, daß uralte Typen oft bis in die spätesten Zeiten herab sich erhalten konnten, zugleich aber auch, daß sie, mithineingezogen in den Guß des Schönen oft in ganz veränderter Stellung und Bedeutung wiederzufinden und nur durch eine genaue Erforschung der Wege, auf denen eben dieser Guß geworden, in ihrer Ursprünglichkeit wiederzuerkennen sind.

Ein zweites Moment, auf das wir hier unsern Blick richten, ist die an der griechischen Kunstwelt so oft und mit Recht gerühmte, in der That aber nicht immer in der rechten Weise auf sie bezogene Natürlichkeit. Nur allzu oft wird in Dingen, die von griechischem Standpunkt aus nichts weniger als natürlich sind, an eben diese Natürlichkeit appellirt und dadurch der Behauptung dem Scheine nach eine Kraft beigelegt, die in Wahrheit für sie nur eine Schwäche ist. Nach unserer Ansicht kann sich Natürlichkeit nur da finden, wo Geist und Natur, jener frei, diese nothwendig, im Einklang zur Produktion sich verknüpfen. Und dieser Einklang wird selbst wieder eben so mannigfaltig sein als es Stufen und Weisen der Entwicklung gibt, in welchen beide zur Vollendung fortschreiten. Wir werden darum auch die griechische Kunstproduktion in Bezug auf Natürlichkeit nicht bloß nach ganz anderem Maßstabe als die jedes anderen Volkes beurtheilen, sondern auch an sie selbst wieder nach den verschiedenen Entwicklungsperioden einen verschiedenen Maßstab legen müssen. Zugleich aber wird, in so fern nur Verwandtes wieder Verwandtes zu erfassen vermag, derjenige, welcher dieses Maßstabes sich zu versichern strebt, vor Allem darauf ausgehen müssen, in den Geist jener Kunstwelt sich zu versetzen und angewohnten Vorstellungsweisen, die diesem widerstreben, sich zu entschlagen. Nicht selten ist, weil dieser Punkt minder hoch angeschlagen wurde, für erkünstelt, gezwungen, ja abenteuerlich ausgegeben worden, was von griechischem Standpunkt aus ganz natürlich war, oder für natürlich, was von jenem aus nur als verkehrt, ungereimt oder gar als gemein erscheinen müßte.

In gleicher Weise wie der Natürlichkeit scheint es nicht selten der mit ihr innig verknüpften, nicht minder gepriesenen und verkannten Einfachheit zu ergehen. In der That möchte, was als solche bezeichnet wird, in vielen Fällen nur eine gewisse Beschränktheit sein, während sie umgekehrt oft da, wo sie gerade im vollsten Maße hervortritt, geläugnet wird. Dabei scheint allzu wenig Gewicht darauf gelegt zu werden, daß die Einfachheit vorzugsweise auf der Sparsamkeit und treffenden Wahl der Mittel beruhe, daß sie daher auch die größte Mannigfaltigkeit nicht ausschließe, ja vielmehr daß die vollendetsten Kunstgebilde die mannigfaltigsten zugleich und die einfachsten sein müßten.

Ein weiteres Moment, das wir hier hervorheben wollen, ist die Bedeutsamkeit. Wie in dem großen Kunstbau der Schöpfung auch der kleinste Zug bedeutungsvoll ist, so soll es auch in den kleinen Versuchen, die der künstlerische Geist als seine Schöpfungen bezeichnet, sich finden. Ist ja Harmonie das Wesen der Kunst, und wo wäre diese, ohne daß ein nothwendiges Band das Einzelne mit dem Ganzen verknüpfte, also Bedeutung auch dem scheinbar unbedeutendsten Zuge zukäme, denkbar? Freilich wird volle Harmonie nur in vollendeten Kunstwerken sich finden, aber gerade darum sind wir bei den Griechen, denen wir immer noch auf diesem Gebiete die Meisterschaft zuerkennen, strenge Forderungen auch in untergeordneten Verhältnissen zu stellen berechtigt. Nur wird diese Strenge nicht darin bestehen, daß auf jenes Bedeutsame überall gleichsam Jagd gemacht werde, ein Verfahren, wobei leicht der Jäger sich in seinen eigenen Netzen fängt, sondern darin, daß es am Faden bestimmter Kriterien auch in seinen verborgensten Zügen aufgesucht, in seiner Entwicklung erforscht und in seinen mannigfaltigen Beziehungen festbestimmt werde. Die Erklärung wird daher niemals untergeordnete Vorstellungen aus dem Grunde, weil sie solche sind, für gewichtlos halten und niemals mit dem oberflächlichen Resultate, daß etwas zu bloßer Ausschmückung oder nur zur Ausfüllung des Raumes da sei, sich begnügen. Selbst in denjenigen Fällen, wo es sich wirklich erweisen sollte, daß der Künstler, mehr von gegebenen Formen beherrscht als er sie zu beherrschen wußte, Ungehöriges vermengte, wird sie, anstatt ohneweiters Einiges als bedeutungslos über Bord zu werfen, vorerst, um zu wissen, warum irgend ein Mangel vorhanden sei, durch sorgfältige Analyse, Vergleichung und Combination die Bedeutung,

welche eben jenen Formen überhaupt zukam, und welche der Künstler ihnen mit Rücksicht auf die von ihm behandelte Idee geben konnte, zu erforschen suchen. Oft schon wurde ein Bucephalos weggewiesen aus dem Grunde, weil kein Reiter sich fand, der ihn zu lenken wußte; oft ein Nebelgebilde in Ehren aufgenommen, das später als neckender Besitz eines Ixion sich erwies.

Endlich müssen wir bei unserer Darstellung auf das Verhältniß Rücksicht nehmen, in welchem die Kunst zum Mythus und zur Dichtung sich entwickelte. Indem sie nämlich viel später erst als jene bestimmend in den Culturgang des griechischen Geistes eingriff, werden wir mit ihr, während wir dort zur Quelle aufsteigen konnten, den Faden der Untersuchung vorzugsweise in die späteren Zeiten herab verfolgen können. Bei der innigen Verknüpfung aber, in welcher alle drei zu einander auftraten und bei dem gegenseitigen Einflusse, den sie thatsächlich wieder auf einander ausübten, wird sie uns über manche Punkte, wo die literarischen Quellen nur schwankende Nachrichten enthalten, Aufklärung geben. Ja selbst in solchen Fällen, wo jene geradezu schweigen, werden wir in ihren Monumenten Anhaltspunkte finden, die sicher genug sind, bei sorgfältigem Verfahren uns den Weg der Wahrheit zu erschließen.

I.

Das älteste Bild, mit dem wir die Reihe hier eröffnen, ist das der schwarzen Demeter zu Phigalia. Nach der Beschreibung des Pausanias [1]) fand sich dieß dreißig Stadien von der Stadt entfernt in einer Höhle des Berges Elaion. Dort saß die Göttin auf einem Felsen, in menschlicher Gestalt; nur ihr Kopf war der eines Pferdes. Ein schwarzer Chiton, der bis auf die Fußspitzen herabreichte, umhüllte ihren Leib, und an ihrem bemähnten Kopfe waren Figuren von Drachen und anderen Thieren angebracht: auf der einen Hand trug sie einen Delphin, auf der anderen eine Taube. Dieses Bild wurde von den Phigalensern in uralte Zeiten hinaufgerückt, und der Künstler desselben war unbekannt; es war, wie Pausanias sich erzählen ließ, von Holz, und verbrannte früh=

---

[1]) Paus. VIII, 42, 2—6.

zeitig. Da aber mit der Zerstörung desselben zugleich eine Vernachlässigung des Demetercultes eintrat und die Göttin hierüber erzürnt Unfruchtbarkeit über das Land sandte, da ließen die Phigalenser vom pythischen Gotte, den sie befragten, zur Versöhnung der erzürnten aufgefordert vom äginetischen Künstler Onatas ein neues Bild, das sie alsdann an demselben Orte aufstellten, verfertigen. Um es aber dem ersten ganz ähnlich zu machen, folgte Onatas einer aufgefundenen Zeichnung oder Copie desselben, das Uebrige nach Traumgesichten ergänzend; nur als Stoff wählte er nicht Holz, sondern Erz. Pausanias sah auch dieses zweite Bild nicht mehr, denn wie der älteste der Befragten ihm berichtete, war es schon drei Menschengeschlechter früher durch herabrollende Felsstücke zerstört worden.

Man hat durch die seltsame Geschichte dieses Bildes veranlaßt selbst die Existenz eines solchen in Zweifel gezogen. Mit Unrecht: weder liegen Gründe vor, Pausanias einer solchen Lüge zu bezüchtigen, noch können wir den sonst so umsichtigen, in der alten Sagen- und Kunstwelt so außerordentlich bewanderten Periegeten einer derartigen Leichtgläubigkeit für fähig halten; er selbst aber verräth durch kein Wort einen Zweifel und sein Glaube muß auch für uns von Gewicht sein. Betrachtet man alsdann, was wir oben über das hartnäckige Festhalten (daß dieß bei den Arkadiern insbesondere der Fall war, ist bekannt) an gewissen Typen auf religiösem Gebiete gesagt haben, so gewinnen die Angaben der Phigalenser selbst an innerer Wahrheit. Ja es dürfte die Vermuthung nicht zu gewagt sein, daß es uralte, unförmliche Idole der rosseköpfigen Demeter in größerer Anzahl gab, daß diese theils wegen ihres hinfälligen Stoffes bald der Zerstörung anheimfielen, theils wegen ihrer Häßlichkeit nicht wieder nachgebildet wurden, daß hierauf Onatas von den Phigalensern, die dieser Vernachlässigung irgend ein Unheil zuschreiben mochten, beauftragt nach einem solchen, das sich noch vorfand, sein Bild in der Grundform entwarf, im Detail jedoch der Kunstbildung seiner Zeit, worauf auch die Traumgesichte sich zu beziehen scheinen, folgte.

In diesem Bilde somit, oder vielmehr in den Idolen, die wir voraussetzen müssen, besitzt die griechische Kunst das älteste Todtenpferd. In der schwarzgewandigen, pferdeköpfigen Demeter tritt uns, wie wir oben gesehen, die Erdmutter selbst als To-

desgöttin vor die Augen, hinabschlingend alles irdische Leben in ihren Schooß, wie sie es in beständigem Wechsel immer wieder hervorbringt. Wir haben dieses Pferd oben mit dem indischen Schöpfungspferd des Wishnu in Verbindung gebracht, und so ist uns auch der Idee nach hier die älteste Darstellung gegeben.

II.

Dieser schwarzen Demeter reihen wir zunächst diejenigen Bilder an, welche auf die Medusa und den Pegasus Bezug haben. Auch diese reichen in sehr frühe Zeiten hinauf; finden sich ja schon bei Homer und Hesiod Andeutungen, daß ihnen das Gorgonenhaupt aus bildlichen Darstellungen bekannt war. Wir erwähnen hier zunächst eine der Metopen altgriechischen Stiles von dem mittleren Tempel auf der Burg zu Selinus. [1]) Medusa ist hier in dem Augenblick dargestellt, wo Perseus, von Athene begleitet, ihr das Haupt abschlägt. Sie ist nackt, halb knieend, halb stehend, wie im Begriffe sich zu erheben; von ihrem Haupte wallen drahtförmig gewundene Locken herab, und um die Stirn zieht sich ein Ring von Schlangen; ihr sonst regelmäßig geformtes Gesicht ist durch den weitgeöffneten Mund, aus dem schreckliche Zähne hervorblicken, entstellt: an ihr empor aber springt Pegasus, den sie wie ein Kind in ihre Arme aufnimmt. Dieses Bild, obwohl in die Kindheit der Kunst fallend, drückt die betreffende Idee in einfach erhabener und zugleich ergreifender Weise aus. Die Todesmacht, die in der Medusa sich darstellt, hat das Lebende von der Oberfläche der Erde mit ihrem furchtbaren Mund hinabgeschlungen; nun naht ihr die Kraft des Lichtes, und von ihm überwunden läßt sie aus ihrem eigenen Blute eine neue Lebensschöpfung emporspringen. Sterbend drückt sie diese, ihr geliebtes Kind, an ihre Brust; aber sie stirbt nur als Todesmacht und erhebt sich in demselben Augenblicke aus dem Todesschlummer zu einer Macht des Lebens.

Die Beziehung dieser Medusa und ihres Sprößlings zur schwarzen Demeter haben wir oben schon auseinandergesetzt. Stellen wir auch die betreffenden Bilder einander gegenüber, so sehen wir den mit Drachen und anderem Gethier versehenen Roßkopf hier durch das Gorgonenhaupt vertreten und die Rossemutter nur durch ihren

---

[1]) Müller, Denkm. 1. H. n. 24.

Sprößling angedeutet. Der schwarzen Gewandung dort steht hier die Nacktheit gegenüber: das Dunkel des Todes in der Tiefe der Erde der Entblößung auf der Oberfläche nach dem Fraße des Todes. Das Symbol der Taube ist hier durch das Aufstehen der Mutter mit dem eben geborenen Sprößling, das des Delphins durch den Zug im Wesen der Medusa, durch den sie mit dem Wasser in Verbindung steht, ersetzt. Das Lebensroß aber, unter dem Schutz der Aethergöttin vom Lichthelden Perseus zur Geburt gebracht, erscheint hier zugleich als Lichtroß.

Interessanter sind diejenigen Momente, welche die Medusa als Mutter eines doppelten Pegasus darstellen. So auf einer alterthümlichen Terracotta von Clusium,[2]) wo sie als Büste erscheinend zwei Pferdeköpfe, die sich berühren, aber entgegengesetzten Richtungen zugewandt sind, an ihrem Busen trägt. Die Doppelbeziehung im Wesen der Medusa ist hier auch in ihren Kindern zu voller Entfaltung gekommen.

III.

Wir haben bei der Demeter das Pferd mit der Erde und dem Wasser, bei der Medusa zugleich mit dem Lichte sich verbinden sehen; ganz in die Sphäre des Lichtes, ohne die Beziehung zum Wasser aufzugeben, erhebt es sich mit dem Gespann der Sonne und des Mondes. Auf zahlreichen Denkmälern verschiedener Art, insbesondere auf Sarkophagen, stellt Helios oder Phöbos, wenn er die Rosse emporlenkt, das Aufleuchten des Lebens dar; wenn er sie hinabführt, das Erlöschen desselben oder den Tod. Am häufigsten verbindet sich mit ihm unter mehrfachen Modificationen Selene oder Artemis. Fährt sie zugleich mit ihm empor, so ist dadurch der Wechsel zwischen Leben und Tod in der Weise, daß aus letzterem wieder neues Leben sich erhebt, ausgedrückt. Fährt sie hinab, während er emportreibt, so bezeichnet dieß in jenem Wechsel den Eintritt in das Leben oder die Geburt, das umgekehrte Verhältniß aber den Austritt oder den Tod. Besondere Denkmäler hier

---

[2]) R. Rochette in d. Annal. de l'Instit. vol. XIX p. 259. Vgl. Mus. Borb. III, 62. Wir sehen diesen Doppelpegasus auch auf dem Helm der Athene, wie das Haupt der Mutter auf ihrem Schild oder Panzer erscheint.

anzuführen, erscheint bei dem häufigen Vorkommen dieser Darstellung unnöthig; auch bedarf es wohl kaum des Zusatzes, daß sie, obwohl für einen gewissen Ideenkreis typisch, außer demselben nicht dieselbe Bedeutung haben müsse, so wenig als das Wort Licht, das in gewissen Fällen auf Leben und Geist bezogen wird, überall diese Beziehung hat.

Wie die Dioskuren nur Erscheinungsweisen des Sonnengottes in doppelter Beziehung sind, so wird ihnen auch das ursprüngliche Doppelpferd der Sonne in der eben genannten Bedeutung zugetheilt. Wir können passend hier ein Grabrelief des Museums Nani anführen,[1]) auf dem dieses Verhältniß klar vor die Augen tritt. Jedem der Brüder steht hier ein Pferd, nach entgegengesetzten Richtungen wie sie selbst sich wendend, zur Seite, und jedes der Pferde tritt mit einem der Vorderfüße auf eine kleine Pyramide. Ueber der Gruppe erhebt sich die sichelförmige Selene, und unten sind zwei Schlangen einander gegenübergestellt, die freundlich über einem in der Mitte befindlichen Ei sich anblicken. Durch den Tritt auf die Pyramide, die als Lichtsymbol bekannt ist, erweisen sich die Pferde als wandelnd auf der Bahn des Lichtes. Dieses aber ist hier, wie so oft, zugleich als Leben zu fassen und die entgegengesetzte Richtung, in der jene mit den Führern erscheinen, bezeichnet den Wechsel, der durch ihren Wandel bewirkt wird. Die wachsende, über ihnen aufsteigende Selene aber weist darauf hin, daß in jenem Wechsel aus dem Tode immer neues Leben sich erhebe. Dieselbe Idee wiederholt sich in den beiden Schlangen, während das von ihnen umlagerte Ei die beiden Sphären der Welt darstellt, an welche der bezeichnete Wechsel geknüpft ist. [2])

---

[1]) Biagi, Mon. gr. et lat. ex Museo Nanio. Mon. IV, p. 73. In gleicher Weise sind ohne Zweifel auch jene Dioskuren zu erklären, die so häufig an den Ecken der Sarkophage vorkommen. S. Gerhard, Text zu d. A. B. II, p. 157.

[2]) Auf einem Gemmenbild einer blauen Glaspaste der K. Sammlung zu Berlin, darstellend nach Gerhard „Brudermord und Kabirenweihe", ist im obersten Felde die kabirische Ceres, die verschleiert auf einem Throne sitzt, umgeben von zwei Kabiren zu Pferd — den Dioskuren (Ἄνακες), an die hier, wie aus der Bedeutung der Ceres und der ganzen Darstellung der Gemme sich ergibt, derselbe Wechsel, den wir oben hervorgehoben, geknüpft ist. — Unter diesem Gesichtspunkt können hier auch jene Rosse auf der Kylix des Xenokles (Panofka, Musée Blacas, pl. XIX, p. 55—60. Gerhard, Auserl. gr. Vas. 1, p. 44 ff. Elite de Mon. céramogr. I, pl. 24) angeführt werden: in der

Von den Pferden der Dioskuren findet sich auf Vasengemälden, das obige Verhältniß auszudrücken, das eine weiß, das andere schwarz.[3]) Auch kommen beide zuweilen selbst in Verbindung mit Helios und Selene vor, die Idee, die an diese sich knüpft, vervollständigend. So auf einem von R. Rochette mitgetheilten albanischen Relief,[4]) wo dem auffahrenden Helios einerseits Polydeukes voraus-reitet, auf der anderen Seite Castor der hinablenkenden Selene reitend folgt. Beide Brüder, nackt, nur mit der Chlamys umhüllt wie Helios, sind mit Lanzen gerüstet und unterscheiden sich dadurch vorzugsweise von Phosphoros und Hesperos, die wir ebenfalls in gleichen Verbindungen nur mit Fackeln versehen daherreiten sehen. Auf dem eben angeführten Bilde kömmt Hesperos zugleich mit Castor vor als beflügelter Genius, der die Fackel senkend über die Selene hinabstürzt. Nicht ohne Grund hat man öfter die bekannten Genien des Lebens und des Todes auf diese fackeltragenden Begleiter der Sonne und des Mondes zurückbezogen, und wir erhalten in dieser Beziehung in Hesperos einen reitenden Todesgenius wie innerhalb des hier behandelten Ideenkreises in Castor einen reitenden Todtengott. Ebenso müssen wir in der Selene zu Pferd, wie sie nicht selten erscheint,[5]) unter demselben Gesichtspunkt eine reitende Todesgöttin erkennen. Eine solche Bedeutung hatte sie ohne Zweifel am Throne des Zeus zu Olympia,[6]) eine gleiche am östlichen Giebel des Parthenon, wo nur noch der Kopf des Pferdes, mit dem sie hinabritt oder fuhr, sichtbar war: beidemal gegenüber dem aufsteigenden Helios, dem hier, wie die Hauptscene (zu Olympia die Geburt der Aphrodite, am Par-

---

Mitte Zeus, Poseidon, Pluto; die Gruppe umschließend zwei Pferde (vgl. auch R. Rochette, Annal. de l'Instit. 1847 p. 355). Wir beziehen diese Pferde auf den Wechsel zwischen Leben und Tod im Universum, als dessen Herrscher der dreifache Zeus hier erscheint. Hiemit stimmt auch das andere Gemälde dieser Kylix überein: der unterweltliche Dionysos, dem Hermes die Persephone (nach Panofka, die Seele einer jungen Frau nach Lenormant) zuführt.

[3]) *R. Rochette*, Mon. ined. p. 96. Ebenso finden wir auch von den Pferden des Sonnengottes zwei weiß und zwei mit dunkler Farbe dargestellt. S. Élite de Mon. céramogr. par L. et de W. II, pl. CXIII.

[4]) *R. Rochette*, Mon. ined. tv. 72 n. I.

[5]) S. Élite de M. céramogr. II, pl. CXII.

[6]) Paus. V, 2, 3: *ἐπὶ τούτου τοῦ βάθρου χρυσᾶ ποιήματα, ἀναβεβηκὼς ἐπὶ ἅρμα Ἥλιος — Σελήνη τε ἵππον ἐλαύνουσα.*

thenon die der Athene) beweist, offenbar eine Beziehung zum Leben zukam. [7])

IV.

Zeus als Sonnengott, wie ihn Griechenland in uralter Zeit kannte, mußte auch Herr und Lenker ihres Gespannes sein in der oberen Sphäre wie in der niederen, in die er durch das Wasser hinabzog, um in die erstere wieder aufzusteigen. Er behielt es auch bei, als er bei höherer Entwicklung seiner Idee Beherrscher der drei Sphären wurde und sein Wesen nach diesen in eine Dreiheit von Personen sich spaltete. So sind die Rosse, mit denen er als unterirdischer Zeus, als Hades, Pluto fährt, ursprünglich die der Sonne, mußten aber demselben Gang der Entwicklung, auf dem er fortschritt, folgen: mit dem Todtengott Todtenrosse mußten sie auch, je nachdem er aufgefaßt wurde, einer Auffassung sich fügen.

Unter den Denkmälern nun müssen wir alle diejenigen hieherziehen, auf denen der Unterweltsgott mit seinem Todtengespann auf der Oberwelt erscheint, um die Persephone in das Reich des Todes abzuholen.

Wir haben im Vorigen eine reitende Todesgöttin kennen gelernt und es dürfte nicht auffallen, wenn uns auch der Todtengott oder wenigstens der Todte, den er abholt, als Reiter begegnete. Hätte man dem Pluto nur Ein Pferd gegeben, so wäre dieß wohl auch das natürlichste. Nun aber hatte man ihm schon, bevor die hellenische Kunst sich des Gegenstandes bemächtigte, auf dem Wege der Dichtung und

---

[7]) Wiederholt muß hier daran erinnert werden, daß es bei Helios und Selene in solchen Darstellungen auf die Idee des Ganzen ankömmt. Wäre diese z. B. nur das Wiedererscheinen des Tages, so würde die wegreitende Selene auch nur eine Beziehung zur Nacht erhalten. Ebenso würde, wenn auch die Idee Geburt oder Tod wäre, das Pferd eine modificirte Bedeutung erhalten, wenn es einer anderen Gottheit zugesellt wäre. So sehen wir auf einer hetruskischen Amphora Élite de M. céramogr. pl. LXV, A. (vgl. Gerhard, auserl. gr. Vas. I, p. 5) die Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus dargestellt: Zeus auf dem Throne sitzend, einerseits umgeben von Eileithyia, Herakles, Ares, andrerseits von Apollo, Poseidon, Hera, Hephästos; aus der Rückseite des Thrones steigt, am Kopf, Hals und Vorderfüßen sichtbar, ein Pferd. Dieses letztere bezieht sich hier ohne Zweifel zunächst auf Zeus, dem der Thron angehört, durch ihn aber auf die eben zur Geburt kommende Athene, in der nun er selbst nach einer bestimmten Wirkungsweise wiederkehrt und die sofort durch das Pferd als ἱππία bezeichnet wird.

des Mythus eine Mehrheit von Pferden und einen Wagen zuerkannt, eine Vorstellung, welche jene nicht willkürlich ändern konnte. Hätte die Kunst aus der früheren Zeit, aus der Periode, welche man die pelasgische zu nennen pflegt, uns Bildwerke dieser Beziehung überliefert, wir würden ohne Zweifel auch dem Reiter begegnen. Dieß läßt sich nicht bloß aus dem Entwicklungsgang, den das Pferd genommen hat, schließen, sondern findet sich auch bestätigt durch die hetruskische Kunst, in der das pelasgische Element auch in anderen Beziehungen sich bis in die späteren Zeiten herab erhalten hat. Auf Grabdenkmälern Hetruriens nämlich finden wir geradezu den Todtengott, wie er zu Pferd das von ihm erfaßte Opfer nach dem dunkeln Reiche abholt. [1]) Es ist dieß der hetruskische Charon, der seinem Wesen nach mit dem griechischen Hades identisch ist. Zum Zeichen seines verhängnißvollen, unabwendbaren Wirkens ist er gewöhnlich ausgerüstet mit dem furchtbaren Hammer, öfter auch, um seine zerstörende Gewalt zu bezeichnen, mit dem Schwerdte. Nicht selten sind ihm geflügelte Todesgenien, theils um ihn bei seinem unaufhaltsamen Geschäfte zu unterstützen, theils um sein Grauen durch freundlichere Gestalten zu mildern, beigesellt. [2])

V.

Daß der finstere Hades zum milderen Pluto wurde, dieser wieder dem Dionysos wich und an die Stelle des Dionysos endlich, nachdem er einzelne Züge des Osirismythus von Aegypten her in sich aufgenommen, der über Kleinasien zunächst nach Aegypten und dann nach Griechenland und Italien verpflanzte Serapis [1]) trat, muß hier als bekannt vorausgesetzt werden. Es zeigt sich uns in dieser Entwicklung die merkwürdige Thatsache, daß der Gott des Todes nicht ruhte, bis er wieder zum Leben und zur Lust, die das Leben bewegt, sich erhoben, bis er als Herr des Lebens selbst, ewig heilbringend, mild und siegreich, sich das Scepter über das Universum verschafft hatte. In Serapis, diesem Quell des Lebens, von

---

[1]) Inghirami Mon. Etruschi S. I. P. I. tv. 7.
[2]) Inghirami M. E. S. I. P. I. tv. 8. Micali Antichi M. tv. 65.
[1]) S. *Herodot.* II, 42 und 144. *Tacit.* Hist. IV, c. 82—85. Pausan. 1, 18, 4. *Plutarch.* de Isid. c. 27, 28, 29. *Clement.* Alexandr. Protrept. p. 31—33 ed. Sylburg. Macrob. Sat. I, 18. 19. 20.

dem der Tod nur eine Erscheinungsform war, diesem Herrn der Lebenden und der Todten im Universum sehen wir auch den Sonnengott,[2]) nun zum zweiten Mal, aus dem Orient mit

---

[2]) *Tacitus* (l. c.) sagt: deum ipsum multi Aesculapium, quod medeatur aegris corporibus, quidam Osirin, antiquissimum illis gentibus numen, plerique Jovem ut rerum omnium potentem, plurimi Ditem patrem, insignibus quae in ipso manifesta, aut per ambages conjectant. Tacitus nennt hier den Sonnengott nicht; wenn aber der pythische Apollo den Gesandten, welche das Bild des Serapis zu holen nach Sinope ziehen, befiehlt „irent simulacrumque patris sui reveherent, sororis relinquerent," und wenn der Gott selbst dem Ptolemäos als Jüngling erscheint („decore eximio et majore quam humana specie juvenem") und „igne plurimo" in den Himmel sich erhebt, so liegt in diesen Zügen eine offenbare Hinweisung auf den Sonnengott. Wenn alsdann das Bild zu Sinope als das des unterirdischen Zeus („Jovis Ditis"), das ihm zur Seite stehende als das der Proserpina bezeichnet und überhaupt Serapis als Unterweltsgott gefaßt wird, so kann erinnert werden an jenen späteren Pluto bei den Griechen, der ebenfalls zugleich Sonnengott war in der niederen Sphäre, sowie Persephone Göttin des Mondes. S. *Joh. Lydus* de mens. p. 114: *καὶ αὐτὸν* (sc. *ἥλιον*) *μὲν εἶναι Πλούτωνα, Περσεφόνην δὲ σελήνην;* ferner p. 107: *Κόρη μὲν ἡ δύναμις ἡ σπερματοῦχος, Πλούτων δὲ ὁ ὑπὸ γῆν ἥλιος, ὃς ἁρπάζειν λέγεται τὴν Κόρην, ἣν ζητεῖ Δημήτηρ κρυπτομένην ὑπὸ γῆς.* Zu Korinth wurde nach dem Berichte des Pausanias (II, 4, 6) Serapis mit der Isis neben Helios verehrt; ebenso zu Hermione (II, 34, 10); zu Sparta neben Zeus Olympios (III, 14, 5); zu Böä im lakonischen Gebiet mit der Isis neben Asklepios und Apollo (III, 22, 13); zu Kopä am See Kopais neben Demeter und Dionysos. Auch Macrobius (Sat. I, 20) erkennt in Serapis den Sonnengott, ihm ein universelles Wirken zuerkennend. Vgl. den orphischen Vers: *εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος ἐστι Σάραπις;* und: *εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος.* Bemerkenswerth ist in diesem Zusammenhang auch das Orakel des Apollo Clarius (Macrob. I, 18):

Φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν' Ἰαώ,
χείματι μὲν τ' Ἀΐδην, Δία τ' εἴαρος ἀρχομένοιο,
Ἠέλιον δὲ θέρευς, μετοπώρου δ' ἁβρὸν Ἰαώ.

Auf die Vorstellung eines solchen universellen Wirkens deuten auch die Worte des Clem. Alex. p. 31: *καὶ τί περὶ ταῦτα διατρίβω, ἐξὸν αὐτὸν τὸν μεγαλοδαίμονα ὑμῖν ἐπιδεῖξαι, ὅστις ἦν ὃν δὴ κατ' ἐξοχὴν πρὸς πάντων σεβασμοῦ κατηξιωμένον ἀκούομεν.* Es unterliegt wohl kaum einem Zweifel, daß eben dieses universelle Wirken, geknüpft an den Sonnengott, vorzugsweise das Neue war, das die Aegypter in Serapis fanden. Es weist dieß aber hin auf orientalischen Ursprung, womit auch die Herbeischaffung des Bildes bald von Sinope, bald von Seleucia (nach Isidor bei Clem. Alex. p. 31) so wie die Nachricht bei Arrian (VII, 26), daß schon zur Zeit Alexanders ein Serapeum zu Babylon gewesen sei, übereinstimmt. Begünstigt wurde jedoch die Einführung in Aegypten durch entsprechende Elemente, die namentlich im Cult des Osiris sich vorfanden, so daß leicht eine Verschmelzung stattfinden konnte. Es kann darum auch nicht auffallen, wenn Tacitus (l. c.) von einem uralten schon vor Ptolemäos bestehenden Heiligthum des Serapis und der Isis im Flecken Rhakotis (der alsdann mit Alexandria verbunden wurde, Strabo 17, p. 792) spricht und erwähnt, nach der Ansicht Einiger wäre der Cult aus Memphis nach der letzteren Stadt verpflanzt worden; oder wenn Clemens in ihm einen

seinen Rossen des Lebens und des Todes wiederkehren. Freilich dürfen wird diesen Sonnengott weder mit dem alten Sonnenzeus noch

'Οσίραπις erkennt und die Ansicht Athenodors anführt, daß schon Sesostris durch griechische Künstler ein Bild des Gottes habe verfertigen lassen (p. 31. 32). Auch dieß kann nicht befremden, wenn Serapis trotz seines universellen Wirkens wieder vorzugsweise als Todtengott gefaßt wurde: dazu konnte nicht bloß die Verschmelzung mit Osiris, sondern die Denkweise der Aegypter überhaupt, welche im Tod erst das wahre Leben erkannten, Veranlassung geben. — Mit diesen Resultaten nun stimmt auch der Name des Gottes trefflich zusammen. Daß dieser nicht ursprünglich ägyptisch sei, wofür er nach dem Vorgang der Alten gewöhnlich gehalten wird, ergibt sich schon daraus, daß ihn die Aegypter vor der Zeit der Ptolemäer nicht kannten und nur widerstrebend seiner Annahme sich fügten. Api (Wasserland, S. Grimm, Geschichte d. d. Sprache I, p. 233) hieß bei den Scythen die Göttin Erde. Im Persischen heißt ap-ab das Wasser, im Sanskrit ebenso und apani die Erde, in so fern sie vom Wasser durchströmt wird. Das Wort kehrt auch in Ἀπία, wie in den ältesten Zeiten der Poloponnes hieß, wieder, und jener mythische König Ἆπις, auf den sonst der Name zurückgeführt wird, ist nichts Anderes als ein Erdgeborner, wie Peleus, Aeakus, Erichthonios u. A. Sar geht zurück auf die Sanskritwurzel sri durchschneiden, durchbrechen (sara der Pfeil); davon Surja der Sonnengott, in so fern er mit seinem Lichtstrahl die Erde durchschneidet; im Zend khoro-khorshid, der als Sonnengott mit dem Goldschwerdt (vgl. d. Ἀπόλλων χρυσάορος — auch in Ἀπόλλων dürfte ἀπ- für das obige ap zu erklären sein) die Erde spaltet und so zugleich eine agrarische Bedeutung hat; auf Cypern und in Lacedämon Κίρις oder Κύρις = Ἄδωνις (Etym. M.), der als Sonnengott in gleicher Beziehung bekannt ist. Derselben Wurzel gehört auch das griechische κείρω (καρ-) an, ebenso das altdeutsche scerjan (durchschneiden — scheeren) und scar, das sich noch in Pflugschar erhalten findet. Man erinnere sich hier auch an jene Stelle bei Herodot (IV, 5), nach welcher den Scythen ein goldener Pflug noch glühend vom Himmel gefallen war, so wie an ähnliche Sagen, die unter germanischen Völkern (Grimm, Gesch. d. d. Spr. I, p. 58) noch bis in die späteren Zeiten herab sich fortpflanzten. Der samothrakische Ἀξιόκερσος wird uns weiter unten Veranlassung geben, auf diesen Punkt zurückzukommen. Fassen wir nun aber ins Auge, daß die obige Vorstellung vom Sonnengott durch ganz Asien hindurch bis nach Griechenland herüber, ja bis zu den Westgrenzen Europas (sie kehrt selbst in den Sagen der Inkas bei den Peruanern wieder) sich verfolgen läßt, und daß insbesondere in den pontischen Gegenden, woher nach der Erzählung des Tacitus Serapis gekommen sein soll, der Cult der Sonne und des Mondes von den frühesten Zeiten an feste Wurzeln gefaßt hatte, so kann man in der That kaum anstehen, in Σάραπις auch dem Namen nach ursprünglich eben jenen Sonnengott zu erkennen, welcher mit seinem Glutstrahl die wasserreiche Erde befruchtend durchschneidet und bald in der Höhe bald in der Tiefe waltend ebenso Herr des Lebens ist wie des Todes. — In Aegypten konnte alsdann dieser Name leicht, wie es in so vielen Fällen auch bei den Griechen geschehen ist, einheimischen Wörtern, die Aehnlichkeit hatten, angepaßt und mundgerecht gemacht werden; im Koptischen heißt çar theilen und api (hapi) der Richter (*Champoll.* gr. égypt. p. 111. 114), ein Prädikat, das nicht bloß dem Osiris, sondern dem ganzen Collegium der Todtenrichter zugetheilt wird. — So dürfte endlich auch Σαραπανά bei Strabo XI, p. 500 im Grunde nichts Anderes als Ackerland bedeuten, und unter Σαραπάραι XI, p. 531 dürften nicht Kopfabschneider (ἀποκεφαλισταί, wie Strabo erklärt), sondern einfache Ackerleute zu verstehen sein, welche mit dem Pflugschwerdt den Boden durchschneiden.

mit Helios, wie er gewöhnlich gefaßt wurde, verwechseln: er ist Herr des Alls und die Lichtfülle der Sonne ist nur die sichtbare Form, in der er sich offenbart. So sehen wir ihn auf Münzen aus der Zeit des Antoninus Pius im Mittelpunkt des Weltalls umgeben von den Planetengöttern und den Zeichen des Thierkreises; [3]) in ähnlicher Weise wie uns Münzen unter demselben Kaiser geschlagen den Weltbeherrscher Zeus darstellen. [4]) Als Sonnengott insbesondere ist er durch die Strahlenkrone bezeichnet und als Herr des Todes zugleich, aus dem er immer neues Leben heraufsendet, durch eine plutoähnliche Kopfbildung und den Modius auf dem Haupte. So in einer Büste des vatikanischen Museums [5]) und ebenso auf einer von Hirt mitgetheilten Gemme, wo er zugleich die Hörner des Zeus Ammon trägt. [6])

Kömmt nun dem Serapis, in so fern er Sonnengott ist, wesentlich auch das Rossegespann der Sonne zu, so kann es nicht auffallen, wenn wir ihm das Pferd auch in der Beziehung des Lebens und des Todes beigesellt finden. Begegnet uns ja das Sonnenpferd auch unter anderen Verhältnissen aus jener Zeit in derselben Bedeutung. So erblicken wir auf Münzen von Damaskus aus der Zeit des Trebonianus Gallus in der Mitte eine Cypresse, Symbol der über Leben und Tod gebietenden Astarte, zur Rechten derselben einen Stier, zur Linken ein Pferd. [7])

Doch heben wir hier insbesondere jene berühmte Statue in der Villa Borghese [8]) hervor, weche Phöbos als späteren Sonnengott unter Attributen darstellt, die uns auch mit unserem Serapis näher zum Ziele führen. Das über der Stirn emporstrebende seitwärts lang herabwallende Haar so wie die Gesichtsbildung

[3]) Memoires de l'Académie des Inscript. T. XLI. pl. 1 n. 11. Müller, Denkm. II. Bd. 1. H. n. 27.

[4]) Mionnet Descript. de Medailles, Suppl. T. V. p. 78. Zeus thronend mit Blitz und Scepter in der Mitte des Weltalls; oben das Gespann des Helios und der Selene, unten Pontos und Gäa; ringsum die Zeichen des Thierkreises.

[5]) *Bouillon* Musée T. I. pl. 66.

[6]) Hirt, Bild. Taf. IX n. 2.

[7]) Annali dell' Instit. Vol. XIX pl. C. n. I. *Lajard* p. 43 ff. vergleicht damit Münzen von Aradus, auf denen die Stelle des Pferdes ein Löwe vertritt, erkennt aber in beiden Symbole der Sonne, sowie im Stier ein Symbol des Mondes — symboles du soleil et de la lune, symboles du principe igné ou actif et du principe humide ou passif et attributs caractéristiques de la déesse (Astarte).

[8]) Hirt, B. Taf. IV. n. 7.

läßt uns zunächst in ihm eine Verschmelzung des Helios und des Apollo erkennen; sieben Strahlen alsdann umkränzen ebenso, wie wir es bei Serapis sehen, sein Haupt; in der Rechten ferner hält er, wie es in späteren Zeiten auch dem Pluto zugetheilt worden ist, [9]) ein Füllhorn, und in der Linken eine Kugel hindeutend auf die Welt als das Bereich seines Wirkens; zur Seite aber sind ihm zwei Pferdebüsten beigesellt, unläugbar in der symbolischen Bedeutung, in der sie uns schon so oft begegnet sind. So sehen wir Phöbos hier in ähnlicher Weise wie Serapis aufgefaßt als Herren des Lebens und des Todes, aus dem er in beständigem Umschwung durch das Universum jenes immer in neuer Fülle wieder emporsendet.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die dem serapisähnlichen Phöbos hier zugetheilten Pferdbüsten auch dem Serapis selbst, in so fern er die Wirkungsweise des Phöbos in sich aufnahm, mußten zuerkannt werden. Zugleich ist offenbar, daß in Betreff der letzteren der Künstler unter anderen Verhältnissen einfach dieselbe Idee auch durch eine einzige, das ursprünglich Eine Pferd in seiner doppelten Beziehung fassend, hätte ausdrücken können.

Gehen wir nun zur Betrachtung einiger besonderen Kunstdenkmäler über, die bisher in vielen Zügen räthselhaft und streitig wohl nur von dem Standpunkt, den wir gewonnen, eine genügende Erklärung zulassen.

VI.

Aus der größeren Reihe von Monumenten, die wir hier im Auge haben, scheint es am geeignetsten zunächst ein Relief hervorzuheben, das zuerst Gerhard in seinen „Antiken Bildwerken" mitgetheilt [1]) und im Texte als „Votivplatte" aufgeführt hat. Welcker, der es ebenfalls für ein Votivrelief nimmt, hat es in seinen „Alten Denkmälern," wo überhaupt die hieher zu ziehenden Bildwerke sich am vollständigsten zusammengestellt finden, [2]) aufs Neue abbilden

---

[9]) S. Welcker, Denkm. III, p. 306.

[1]) Gerhard, Antike Bildw. CCCXV, 4; zugleich mit fünf ähnlichen Vorstellungrn, die auf Einen Grundtypus verweisen.

[2]) Welcker, Denkm. II, Th. p. 232—285. Abbildg. Taf. XIII, 25.

lassen. Die Erklärung, die der letztere in dem genannten Werke von diesem und ähnlichen Bildwerken gegeben, sucht mit jener Umsicht, Gewandtheit und Fülle von Gelehrsamkeit, welche wir an ihm zu bewundern gewohnt sind, das schwankende Schiff, auf dem bis jetzt das Wahre gesucht wurde, zum Ziele zu lenken. Mit der Waffe der Kritik durchläuft sie die bisherige Forschung, säubert sie von Irrthümern und überläßt sich erst, nachdem sie eine sichere Bahn sich eröffnet, dem eigenen Zuge. Dabei wird immer hingewiesen auf das Wesen der antiken Kunst, das nur allzu oft neuere Gelehrte unter den Eindrücken der Gegenwart aus den Augen verlieren, auf die nöthige Zügelung der Phantasie in Dingen, die nur die Gesammtkraft des Geistes zu beherrschen vermag, auf den innigen Zusammenhang der griechischen Geisteskultur, der eine Trennung der Kunst von der Literatur nicht gestattet, endlich auf die Nothwendigkeit, zuerst sich der Prämissen zu bemächtigen, bevor man zum Schlusse schreitet. Erklärungen in dieser Weise geführt wirken auf den Leser doppelt: einmal mit der Kraft des Wahren, das sie ans Licht fördern, und dann mit der Stärke der Achtung, die wir dem Verfasser zollen. Dennoch können wir uns bei dem Resultate, zu welchem Welcker gelangt ist, nicht beruhigen: nicht als ob wir dem Lichte, das er gezeigt, unser Auge verschließen wollten, sondern vielmehr weil wir mit demselben uns in der Ueberzeugung bestärkt finden, daß das wahre Resultat auf einem andern Punkte zu suchen sei.

In einer von Säulen getragenen Halle ist auf einem Ruhebett in der Stellung, wie sie später bei Griechen und Römern Sitte war, eine hervorragende männliche Figur gelagert. Vor dem Ruhebett steht ein leerer Tisch. Der obere Leib des Mannes ist bis zu den Hüften vom Gewande entblößt, das auf der linken Schulter aufliegend nur den linken Arm verhüllt. Bart und Haare erinnern an den Beherrscher der Unterwelt, die Formen des Gesichtes an Zeus, Mienen und Ausdruck aber an den wonnetrunkenen Dionysos. Auf dem Haupte trägt er den Modius, in der Rechten ein Trinkhorn, das er hoch emporhebt; dem Tisch zur Seite steht, offenbar jenes Horn zu füllen bestimmt, neben einer Amphora ein nackter Knabe. Zu den Füßen des Mannes sitzt, wie es nach der Sitte der Gattin zukam, eine ebenfalls durch ihre Größe hervorragende Frau: sie hält in ihrer Linken ein Kästchen, mit der Rechten scheint sie in einen Krug, der auf dem Tische steht, etwas hinein-

zulegen. Aus ihrem Gesichte strahlt ernste Milde zugleich und Wonne. Von der linken Seite her kömmt ein Zug von sieben kleineren Personen heran, zwei Männern, zwei verschleierten Frauen, zwei Jungfrauen und einem Kind. Das letztere schlägt flehend die Arme über der Brust zusammen, die Uebrigen erheben die Rechte mit Emporstreckung eines oder mehrerer Finger, eine Geberde, die theils einen Vortrag, theils eine feierliche Versicherung und Hingebung zu bedeuten scheint. Oben in der Ecke blickt durch eine Oeffnung, nur am Kopf und Halse sichtbar, auf den Gelagerten ein Pferd.

Wir erkennen in dem Gelagerten, worauf zunächst der Modius deutet, den Gott Serapis. Damit stimmen auch die übrigen Züge, die wir oben an jenem hervorgehoben, überein. Nur auf Serapis, der als Herrscher über Leben und Tod in Griechenland zunächst an die Stelle des Dionysos, wie in Aegypten an die des Osiris, trat, paßt insbesondere das Trinkhorn, das er in der Hand hält, und die trunkene Wonne, die aus seinem Gesichte strahlt. Wurde ein fremder Gott in die Wirkungssphäre eines einheimischen eingewiesen, so geschah dieß in der Regel nur, weil diesem eine höhere Kraft des Wirkens zuerkannt wurde; dabei durfte von den heilbringenden Eigenschaften, die jener besessen, keine preisgegeben werden. Nun ist in Griechenland, namentlich in Athen, wo der Dionysoscult so tiefe Wurzeln geschlagen hatte, nichts natürlicher, als daß man dem neuen Gott, auf den die Wirksamkeit des Dionysos überging, vor Allem die dionysische Begeisterung ließ, wenn man auch nicht jener Trinkgelage der Seligen und der ewigen Trunkenheit, die ihnen nach einem offenbar dem Dionysoscult entsprungenen Glauben als schönster Lohn zu Theil werden sollte,[3]) gedenken will.

Jede andere Erklärung, den Serapis zu einem Zecher zu machen, ist nach unserer Ansicht zu einem Sprung genöthigt und geräth auch mit diesem immer auf ein Feld, wo eine befriedigende Lösung vermißt wird.

Aus derselben Quelle erklären wir auch die Lagerung des Gottes auf dem Ruhebett in Gesellschaft seiner Gattin, nämlich aus dem Kreise des Dionysos. So nämlich wurde in einer bestimmten Beziehung seines Wirkens auch Dionysos mit der Ariadne ab-

---

[3]) *Plato*, *Πολιτ.* β' 364.

gebildet, und es geschah dieß ohne Zweifel früher als Serapis in Griechenland eingeführt wurde. Für diese hatte schon die Sitte des gewöhnlichen Lebens das Vorbild gegeben und zwar, was hier insbesondere zu beachten ist, für diese zunächst, weil dem Wirken des Dionysos und der Ariadne eben der Genuß des Mahles und des Gelages zunächst zukam. Lag es einmal im Wesen des Mythus und der Kunst, die Götter, was sie wirken, im Kreis ihres Wirkens selbst wieder auf höchster Stufe sein zu lassen, was war natürlicher als das Götterpaar, das jenem Genusse vorstand, zugleich als in vollkommenster Weise genießend aufzufassen und unter den Formen, die solchem Genusse wesentlich zukamen, darzustellen.[4]) Damit hängt dann auch die weitere Vorstellungsweise zusammen, nach welcher man, obgleich in der Wirklichkeit die Sitte des Lebens zu Grunde lag, doch nicht in dieser das Vorbild für die Götter, sondern umgekehrt in der betreffenden Göttersitte das Vorbild für die des Lebens erkannte.[5]) So sind wir denn auch nicht berechtigt anzunehmen, daß diese Lagerung des Dionysos Bildwerke, welche zuerst die gewöhnliche Sitte des Lebens darstellten, voraussetze, oder daß, in so fern zugleich solche vorhanden sind, sie sofort nur als eine Copie von diesen zu betrachten sei; wir werden vielmehr besonders in den Fällen, wo der betreffende Genuß als eine Wirkung des Gottes aufgefaßt wird, veranlaßt sein uns für die entgegengesetzte Annahme zu entscheiden. Ist nun aber die bezeichnete Situation keinem anderen Götterpaar und für kein anderes Wirken in gleicher Weise geeignet, und wissen wir, das Se-

---

[4]) Vgl. unseren zechenden neben Isis gelagerten Serapis mit Dionysos und Ariadne z. B. auf dem Vasengemälde im brittisch. Mus. Tischbein Vas. d'Hamilton I, 46 und beide Gruppen wieder mit den gewöhnlichen Gelagen, z. B. Mus. Pio Clem. IV, 25, wo bei dem mit seiner Gattin Gelagerten sich Dionysos selbst, sein Wirken zu offenbaren, zum Besuche einstellt. Die Sitte der *κατάκλισις* aber reicht weit über die Zeit, wo Serapis eingeführt wurde, zurück. In Beziehung auf die Zechenden im Todtenreiche aber bezeugt sie ausdrücklich schon Plato *Πολιτ. β'* 364 (der überdieß wieder auf Musäos und Eumolpos sich bezieht): *εἰς Ἅιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσι τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον.* Was hier von den Todten gesagt wird, mußte vor Allem dem Todtengott Dionysos selbst, der Solches wirkte, zukommen.

[5]) Wie Plato im Menexenos sagt (c. VII): *μᾶλλον δὲ ὑπὲρ γῆς ἢ γυναικὸς προσήκει δέχεσθαι τοιαῦτα τεκμήρια· οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα μεμίμηται κυήσει καὶ γεννήσει ἀλλὰ γυνὴ γῆν.*

rapis und seine Gattin jenes Wirken in den Kreis des ihrigen aufnahmen, so müssen wir auch schließen, daß diesem letzteren Paar mit dieser Aufnahme zugleich jene Situation zukam. Wollte man jedoch behaupten, für Serapis wäre dieselbe Quelle wie für Dionysos vorhanden gewesen, und das Vorbild für jenen nicht sofort im Kreise von diesem zu suchen, so würde dieß nur heißen, Serapis sei im betreffenden Fall eben Dionysos, wobei am Ende zu demselben Schlusse wie oben, nur auf einem Umwege, gelangt würde. Hätte man aber den Serapis unter einem ganz anderen Gesichtspunkte mit Ausschließung des bezeichneten dionysischen Momentes darstellen wollen, gewiß hätte man ihn nicht zu einem bei Tische gelagerten Zecher gemacht. Ohne Zweifel ist die griechische Kunst in Dingen dieser Art sehr sorgfältig und mit feinem Takte verfahren, so daß oft eine kleine Modifikation in der Form auch eine Verschiedenheit der zu Grunde liegenden Idee voraussetzen läßt. Wenn wir daher auch den Zeus in gleicher Weise neben der sitzenden Hera gelagert beim Göttermale finden, so werden wir nicht sofort, dasselbe Motiv voraussetzend, diese Gruppirung mit der vorigen vermengen; wir werden vielmehr mit Rücksicht auf das Wesen des Göttervaters hier eine andere, ebenfalls zunächst der Sitte des Lebens entnommene, dann aber wie bei Dionysos vorbildlich gewordene Scene erblicken, den Familienvater mit den Seinen bei dem Akte, der die Familie am gewöhnlichsten zu versammeln pflegte. Und wenn wir den Dionysos selbst wieder auf anderen Bildwerken aus derselben Zeit nicht mit dem Trinkhorn und nicht gelagert, sondern sitzend neben der Ariadne abgebildet finden, so werden wir auch auf eine andere Idee schließend annehmen müssen, daß ein anderes Wirken des Gottes als das oben bezeichnete Motiv der Darstellung gewesen sei.

Serapis aber ist nicht bloß in gewisser Beziehung Dionysos, er vereinigt in sich auch Züge des Pluto, des Zeus, ja er ist auch, wie wir oben gesehen, Sonnengott. Indem wir uns in Betreff des letzteren auf die obige Entwicklung beziehen, sehen wir uns zu dem Schlusse genöthigt, daß er hier auf unserem Bilde durch den in der Ecke befindlichen Pferdkopf als solcher angedeutet sei. Dieses Pferd, der Halle angehörend, die Eigenthum des Gottes ist, kann offenbar nur auf diesen selbst Bezug haben. Wenn wir im Pallaste des Pluto an der Decke Räder aufgehängt sehen, tragen

wir wohl Bedenken, diese auf den Wagen eben dieses Gottes und die Fahrt, auf welcher er die Kora abholte, zu beziehen? Könnte angenommen werden, daß hier ein Adler und auf dem Ruhebett ein Zeus (dem wohl der Adler nicht mehr als dem Sonnengott das Pferd geeignet ist) sich fände, würden wir wohl in Betreff der Beziehung zwischen beiden im Zweifel sein? Oder wenn im Pallaste unter modificirten Verhältnissen ein Phöbos,[6]) wie wir ihn oben in der Statue der Villa Borghese kennen gelernt haben (dem Sonnengott Serapis entsprechend) dem Pferdekopf gegenüber gestellt wäre, würden wir uns wohl veranlaßt finden diesen anders zu deuten, als wir dort die beigefügten Pferdebüsten deuten mußten.

Indem aber das Pferd, durch eine Oeffnung blickend, nur mit dem Kopf und dem Halse sichtbar ist, wird einerseits die Vorstellung des ganzen zur Thätigkeit gerüsteten Pferdes erweckt, andrerseits angedeutet, daß die Sphäre, in welcher diese Thätigkeit vollzogen werden soll, außerhalb derjenigen, in welcher wir gegenwärtig den Gott erblicken, sich finde.[7]) Wir können hier passend jene zum Pallast des Pluto herausflammende Fackel vergleichen, welche Kora ergreift im Begriffe aus der unteren Sphäre in die obere emporzuziehen.[8]) Serapis erscheint hier, worauf der Modius deutet, waltend im Reich der Tiefe; das Pferd harrt seiner Befehle, um mit ihm in die Lichthöhe emporzuziehen: in den gehobenen Nüstern, im flammenden Auge, in den gespitzten Ohren spricht sich jene Begierde, jenes Feuer und jener Muth aus, wie wir ihn auch sonst an Pferden des Aufgangs im Gegensatz zu denen des Untergangs hervorgehoben sehen.

---

[6]) Vgl. Apollo=Helios, gelagert auf der Kline als Sonnengott in der niedern Sphäre Élite de M. céramogr. II, pl. XLIX.

[7]) Wenn wir z. B. den Kopf der Kora dargestellt sehen, wie er aus den Blumen hervorragt (Élite de M céramogr. IV, pl. I), wird in uns ebenso die Vorstellung zweier Sphären erweckt: wir denken einerseits an die im dunkeln Schooß der Erde und im Todtenreich wirkende, andrerseits an die im prangenden Pflanzenwuchs und im Leben erscheinende Göttin. Vgl. die mit dem Oberleib aus der Erde hervorragende Gaia bei Uebergabe des Erichthonios (I, pl. 85 A.). — Das Pferd ist durch diese Stellung zugleich Todes= und Lebenspferd: hereinblickend in die Späre des ersteren weist es zugleich hin auf die des letzteren. Wäre die Sphäre, in die es blickt, die des Lebens, so würde es umgekehrt, wie der Kopf der Kora, hinweisen auf sein Wirken im Tode.

[8]) S. unten Th. III.

Die Stellung des Pferdes oben in der Ecke und die Bedeutung desselben lassen nach unserer Ansicht an ein Vorbild aus dem gewöhnlichen Leben nicht denken. Einerseits ist nirgendwoher bekannt, daß in den Tempelräumen des Serapis heilige Pferde gehalten wurden; andrerseits dürfte eine Uebertragung von der gewöhnlichen Familienwohnung, an die etwa ein Stall für das Pferd anstieß, [9]) kaum anzunehmen sein. Abgesehen davon, daß eine Einrichtung der Privatwohnungen, wie sie vorausgesetzt werden müßte, weder wahrscheinlich noch erwiesen ist, müßte es in der That auch auffallen, warum bei dieser Nachbildung das Pferd in solcher Höhe [10]) seinen Platz hätte erhalten sollen. Kaum auch dürfte die Einfachheit der Griechen im Leben und in der Kunst zum Beweise angeführt werden können; gerade diese Einfachheit ist es, die nach unserer Ansicht zu einer anderen Auffassung hindrängt. Der Künstler mußte außer der Beziehung, in welcher das Pferd zum Gotte stand, auch das Verhältniß, in welchem es zu den Bittenden, die in die Halle eingetreten sind, und zum unbetheiligten Beschauer des Bildes erschien, zur Anschauung bringen. Nun kann jene Beziehung, wie es das Wesen des Gottes erfordert, nur eine geistige sein und ist als solche an ein materielles Vorbild nicht gebunden: in dem symbolischen Ausdruck aber, den ihr der Künstler hier gegeben, tritt sie klar und ungesucht vor die Augen. Das Verhältniß zu den Bittenden ferner verlangt, daß eben diese Beziehung an ihnen als wirksam sich darstelle: sie dürfen daher, wie es eben das Bild zeigt, das Pferd nicht äußerlich sehen, sondern nur der Wirkung, welche an dasselbe geknüpft ist, bewußt — dasselbe geistig sehend — erscheinen. Der Beschauer endlich mußte in den Stand gesetzt sein, eben diese Vorgänge in ihren einzelnen Momenten zu erkennen. Man denke sich nun was immer für eine andere Art der Darstellung, sie würde niemals mit derselben Einfachheit denselben Zweck zu erreichen vermögen. [11]) Für den Beschauer speciell ist alsdann das Pferd in seinem Verhältniß zu den Bittenden eine Art Vision, und auch damit stimmt die Darstellung trefflich zusammen. Wir können

[9]) Welcker, p. 263. S. unten p. 155. Anm. 9.
[10]) Es kommen hier vorzüglich die Eintretenden in Betracht; wäre hier der Künstler von der Wirklichkeit abgewichen, so lag wenigstens von Seite der Kunst keine Nöthigung dazu vor.
[11]) Zugleich ist zu erwägen, daß hier das Pferd als zwei Sphären (der des Lebens ebenso wie der des Todes) angehörend darzustellen war.

hier die Art und Weise vergleichen, wie man Visionen im Theater darstellte,[12]) und uns dabei erinnern, wie Vieles von dort in die Kunst, wie Vieles aus dieser dorthin gelangte. Auch auf Bildwerken ist Aehnliches nicht selten.[13])

Die Geberden der Eintretenden beweisen, daß es sich hier um eine Bitte an das Götterpaar handle, verbunden mit frommer Hingebung und der feierlichen Versicherung des Dankes im Fall der Erfüllung. Wahrscheinlich hat zugleich eine kleine Spende stattgefunden, die in das Kästchen der Göttin geworfen wurde; denn diese scheint zum Zeichen, daß die Bitte angenommen werde, jene aus dem zum Empfang bestimmten Kästchen herausgenommen zu haben, um sie in das vor ihr stehende Gefäß in Verwahr zu bringen.

Fragen wir nun mit Rücksicht auf die gegebene Erklärung nach dem Grundgedanken des Bildes, so läßt sich dieser in folgender Weise aussprechen: Dem Herrn des Lebens und des Todes, der, im Lichte der Sonne sich offenbarend, jenes immer aus diesem mit allen seinen Genüssen und Formen wiedererzeugt, naht in frommer Hingebung eine Familie flehend, daß der Gott huldvoll seine Gabe ihrem Kreise zuwenden möge. Der Gott, dem selbst in der Sphäre des Todes die Spende des Lebens höchster Genuß ist, erweist sich den frommen Sterblichen günstig und erweckt in ihnen die Ahnung, daß ihre Bitte sich erfüllen werde.

---

[12]) Hinter einem Gestell, Vorhang u. dgl. S. Böttiger, Furienmaske. So erscheint im Aias des Sophokles Athene auf dem Theologeion, sichtbar den Zuschauern, nicht dem Odysseus, der auf der Bühne selbst nur ihre Stimme vernimmt (v. 5 ff. *κἂν ἄποπτος ἦς ὅμως φώνημ' ἀκούω καὶ ξυναρπάζω φρενί* —). Vgl. die Darstellungsweise in den Mysterien, nach welcher der Priester außerhalb der Scene befindliche Dinge zu schauen vorgab und so durch seinen Ruf die Mysten veranlaßte, mit geistigem Auge dieselben mitzuschauen (*Psellus* p. 82: *αὐτοψία ἐστιν ὅταν αὐτὸς ὁ τελούμενος τὰ θεῖα φῶτα ὁρᾶ, εἰ δὲ οὗτος μὲν οὐδὲν ὁρᾷ, ὁ δὲ τὴν τελετὴν διατιθέμενος αὐτοπτεῖ τὸ φαινόμενον ἐποπτεία τοῦτο πρὸς τὸν τελούμενον λέγεται*).

[13]) Vgl. Müller, Denkm. Bd. II, H. 3. n. 392. Zeus der Semele mit dem Blitz nahend und sie zerschmetternd. Zeus erscheint hier hinter einer Mauerbrüstung als der Semele in seiner Leibhaftigkeit unsichtbar: nur mit geistigem Auge erblickt sie ihn und erfährt seine Wirkung. — Auf einem Vasengemälde bei Tischbein IV, 36 zeigt Demeter dem Dionysos die Satzungsrollen der Mysterien; durch das Fenster blickt von Außen eine Priesterin. Diese letztere ist hier in eine geistige Beziehung zu dem Götterpaar gesetzt, sie schaut mit dem Geiste, was jene in der Göttersphäre ordnen, um es in der menschlichen zu verwirklichen. Die Priesterin repräsentirt hier die Priesterschaft der Thesmophorien. Wäre es hier denkbar, daß eine Schaar Bittender, das Volk repräsentirend, dem Götterpaar nahte,

Dieser Grundgedanke nun ist auf unserem Relief auf einen besonderen Fall, ob nun dieser das Leben in der Sphäre der Natur oder in der des Menschen betreffe, angewandt. Ist er ein Votivdenkmal, so dürfte es am schicklichsten auf das erstere bezogen werden. [14]) Da aber Reliefs mit dieser in den Hauptzügen typischen Darstellung auch aus Grabruinen hervorgezogen wurden, so wird man zur Annahme genöthigt, daß ihnen auch eine Beziehung auf das Leben des Menschen zuerkannt wurde. Im letzteren Fall hätte alsdann eine einfache Uebertragung, wie wir sie auch in den Darstellungen aus dem Kreise des Koramythus kennen, stattgefunden, und der Gott würde angefleht, er möchte, wie er aus dem Todesschooße der Natur immer neue Erzeugnisse zur Freude der Menschen emporsende, ebenso auch aus dem Tode des Dahingeschiedenen neues Leben mit allen Genüssen der Seligkeit aufsteigen lassen.

Wir unterscheiden daher unter den Denkmälern mit dem vorliegenden Typus zwei Arten: solche, welche auf das Naturleben bezogen als Votiva betrachtet werden können, und solche, welche das Leben des Menschen betreffend den Gräbern angehören, so daß der Typus der ersteren mit wenigen Modificationen, wie sie der besonderen Bestimmung angemessen sein mochten, auf die letzteren übergegangen wäre. In Betreff des vorliegenden Reliefs aber möchten wir uns am liebsten für die zweite Reihe [15]) entscheiden

---

und um jene Satzungen flehte; für sie wäre die Priesterin selbst unsichtbar, nur ihrem Geiste würde die Ahnung von dem künftigen Wirken der Priesterschaft vorschweben. — Auf einer Lekythos aus Vulci (Welcker, Denkm. III, Taf. I) würfeln zwei Krieger (Achilles und Aias) auf einem Stein; zu ihnen tritt, ihrem leiblichen Auge, das stier auf das Spiel gerichtet ist, unsichtbar, nur ihrem Geiste in ihrem Wirken gegenwärtig, Athene. Auch Welcker, p. 17, sagt: „Das Bild der Athene ist also bildlich zu nehmen, nicht als sichtbar den Helden selbst.“ — Die Gruppe der Niobe von Skopas (oder Praxiteles) war höchst wahrscheinlich ohne die betreffenden Götter Apollo und Artemis aufgestellt (Welcker, Denkm. I, p. 255 ff.); die Niobiden sahen die tödtenden Götter nicht, erkannten aber im Geiste ihre Gegenwart an den Wirkungen, und der Beschauer konnte bei der Art und Weise, wie diese in der Gruppe sich ausprägten, über eben jene Gegenwart (wozu kömmt, daß die Gr. dem Tempel des Apollo selbst angehörte) so wie über den ganzen Ausgang in keinem Zweifel sein.

[14]) Damit würde auch übereinstimmen, daß der Gott auf einigen dieser Reliefs ein Füllhorn trägt, und daß ihm als Opfer ein Schwein dargebracht wird.

[15]) Wir richten uns hiebei vorzugsweise nach dem Merkmal des Trinkhorns und dem wonnetrunkenen Ausdruck im Antlitz des Gottes. Dem Pferdkopf bleibt in beiden Arten dieselbe Grundbedeutung.

und speciell in dem Aufzug der Bittenden [16]) eine Scene aus der Wirklichkeit erkennen, wie man solche überhaupt auf Grabmälern abzubilden pflegte. [17]) Auf die letztere Sitte dürfte dann zugleich die Annahme gestützt werden, daß Einer aus der Schaar, vielleicht der Führer, den Verstorbenen selbst, so aufgefaßt wie er im Leben unter Lebenden war, darstelle. [18])

VII.

Im engsten Zusammenhang mit den vorhergehenden Monumenten stehen diejenigen, auf welchen unter Beibehaltung desselben Grundtypus Serapis als Asklepios, seine Gattin Isis als Hygiea erscheint. Welcker hat eine größere Anzahl in diese Kategorie gehöriger Monumente unter der Bezeichnung „Votivtafeln mit einem Opfer oder Gebet an Asklepios und Hygiea" zusammengestellt [1]) und erkennt in dem gelagerten Gott einen echt hellenischen Asklepios, in der sitzenden Frau eine eigentliche Hygiea. Wir können uns nicht überreden, ihm in letzterem Punkte beizustimmen; denn weder kömmt jenem Asklepios das Trinkhorn zu und die Eigenschaft des Zechers, wie auf den meisten dieser Denkmäler der Gelagerte erscheint, [2]) noch konnte diese Hygiea jemals im Verhältnisse der Gattin zu jenem aufgefaßt werden. [3]) Eine so

---

[16]) S. oben p. 145.

[17]) S. *Friedländer*, De operibus anaglyph. in monument. sepulcr. gr.

[18]) So sind auf der von Letronne (Revue archéol., IIIe année, p. 1 ff.) beschriebenen Grabstele drei Personen abgebildet, von denen die eine den Verstorbenen, die beiden anderen Sohn und Gattin, die noch leben, vorstellen (trois personnes, dont l'une est le défunt Danaus; les deux autres sont sa femme Heorté et son fils Asclepiade, qui lui ont élevé ce monument), alle drei am gewöhnlichen Mahle, wie es im Leben gehalten wurde, vereinigt.

[1]) Alte Denkm. II, p. 271 ff.

[2]) Welcker selbst findet dieß auffallend p. 284.

[3]) Offenbar ägyptische Vorstellung (vgl. Röth, Geschichte uns. abendl. Philos., Not. 171) liegt den orphischen Hymnen LXVII und LXVIII zu Grunde, wenn daselbst Hygiea *σύλλεκτρος* des Asklepios genannt und zugleich als *μήτηρ ἁπάντων* angerufen wird (vgl. v. 10: *πάντων γὰρ κρατέεις μούνη καὶ πᾶσιν ἀνάσσεις*). So errichtete (Paus. II, 27, 7) Antoninus der Hygiea und dem Asklepios zu Epidauros einen Tempel und nannte sie die aegyptischen (ohne Zweifel Isis und Serapis). Bedenkt man, daß Epione, die zu Epidauros als Gattin des Asklepios (Paus. II, 27, 7) verehrt wurde, in der Darstellung wohl wenig von der Hygiea abwich, und daß jene Athene Hygiea auf der Akropolis (Paus. I, 23, 5) wohl in einem ähnlichen Verhältnisse zu Asklepios wie Epione stand (S. Panofka, Asklep. u. d. Asklep., p. 288. 299), so kann auch auf dem Gebiete der Kunst der Uebergang der Hygiea zur *σύλλεκτρος* in der Isis kaum befremden.

auffallende Abweichung von dem Herkömmlichen hätte sich nach unserer Ansicht die griechische Kunst in Dingen dieser Art wohl kaum erlaubt; auch ist dieselbe hier durch kein entscheidendes Motiv gestützt. Die Hypothese aber, daß eine Uebertragung von den Grabsteinen mit dem Familienmale stattgefunden, erschließt nur eine neue Quelle von Zweifeln, zumal da sie unerklärt läßt, durch welche Vermittlung eine solche Uebertragung hätte geschehen können.

Daß Serapis und Isis auch als Heilgötter verehrt wurden, ja daß sie auf griechischem Boden das Wirken des Asklepios und der Hygiea in ihren Wirkungskreis aufnahmen, ist so vielfach bezeugt, daß darüber kein Zweifel obwalten kann. Was nun ist natürlicher, als daß jenes Götterpaar, in so fern es in der Funktion von diesem erschien, auch unter Formen, wie sie dem letzteren zukamen, dargestellt wurde. Wie leicht hier die Vermittlung war, läßt sich auch sonst aus vielfachen Zügen erkennen. Wir erinnern nur an jenen zum Zeus erhobenen Asklepios, wie wir ihn vorzüglich in kleinasiatischen Cultstätten verehrt finden;[4]) an jenen Asklepios im Mythus des Hippolyt, der ihm zu Epidauros dafür, daß er ihn aus dem Tode ins Leben zurückgerufen, zwanzig Pferde, sonst nur Opfer der Sonne, darbrachte;[5]) an die enge Verbindung des Gottes nicht bloß mit Apollo, der später Sonnengott war, sondern auch mit Dionysos, in so fern dieser als Heilgott gefaßt wurde;[6]) endlich an die Gleichstellung desselben mit Trophonios, den wir zu Lebadea auch als einen unterweltlichen Zeus und Orakelgott kennen lernen. In Beziehung auf den letzteren insbesondere sagt Pausanias,[7]) daß ihm die Schlange ebenso geeignet war wie dem Asklepios, und daß die Statue, welche von Praxiteles verfertigt im Hain zu Lebadea sich fand, die größte Aehnlichkeit mit Asklepiosbildern zeigte. Von besonderem Interesse in letzterer Beziehung ist auch jener früher im Besitz des Fürsten Talleyrand befindliche Trophonioskopf, in dem

---

[4]) S. Gerhard, Denkm. u. Forschungen 1851 n. 27.

[5]) Paus. II, 27, 4. Vgl. *Schol.* Pind. Pyth. III, 96.

[6]) Vgl. Göttling, Explic. anaglyph. Parisini. Jenae 1848.

[7]) Paus. IX, 32, 2. 3: *ἐπεὶ μηδὲ τοὺς δράκοντας Ἀσκλεπιοῦ μᾶλλον ἢ καὶ Τροφωνίου νομίζουσιν ἱεροὺς εἶναι. — Τὰ δὲ ἐπιφανέστατα ἐν τῷ ἄλσει Τροφωνίου ναὸς καὶ ἄγαλμά ἐστιν, Ἀσκληπιῷ καὶ τοῦτο εἰκασμένον.* Vorher hatte er von den zwei Bildnissen in der Höhle am Flusse gesagt: *ταῦτα εἰκάσαι μὲν ἄν τις Ἀσκληπιοῦ καὶ Ὑγείας· εἶεν δ᾽ ἂν Τροφόνιος καὶ Ἕρκυνα.*

Panofka „die milden Züge des Aesculap mit dem Charakter eines Erd- und Unterweltsgottes, wie in Aegypten bei Serapis, verschmolzen" findet. [8])

Wir erkennen demnach in dem gelagerten Gotte des bekannten zuerst von Le Bas mitgetheilten Reliefs von Merbaka, [9]) das auch Welcker an die Spitze der hieher gehörigen Denkmäler gestellt hat, den oben bezeichneten Serapis-Asklepios, und in der zu seinen Füßen sitzenden Frau seine Gattin Isis-Hygiea. [10]) Die am Tisch sich hinaufwindende Schlange kömmt dem Serapis [11]) nicht minder zu als dem Asklepios. Dem in der Ecke aus einer Oeffnung vorschauenden Pferdkopf [12]) bleibt dieselbe Bedeutung wie auf

---

[8]) S. Archäol. Ztg. 1843 n. I.

[9]) Monuments d'antiq. fig. en Grèce, 2^e^ cahier, Argolide et Laconie. Le Bas sieht hier in der Pferdfigur ein Symbol des drohenden Todes und in der Scene die Darstellung eines Opfers, das dem Asklepios und der Hygiea mit der Bitte um Heilung dargebracht werde. Welcker, ihm in Betreff des Götterpaares beistimmend, läugnet wie überall die Todesbeziehung des Pferdes und sieht in dem letzteren, wie auf dem vorigen Relief, den „Ritterstand des Opfernden" angedeutet. Kaum jedoch dürfte das Pferd, der Halle des Gottes angehörend, auf diejenigen, welche in die Halle eintreten, bezogen werden können.

[10]) S. über Asklepios, Serapis, Isis (salutaris) Creuzer, Symb. III, 1. H. (3. Ausg.), p. 44 ff. Vgl. auch jenen Asklepios zu Tithorea und sein Verhältniß zur dortigen Isis Paus. X, 32, 12—19; ferner jenen Tempel zu Epidaurus (Paus. II, 27, 7), in dem Asklepios und Hygiea unter dem Beinamen die Aegyptischen verehrt wurden.

[11]) S. Movers Phönizier, p. 535. Die Bedeutung, welche sie ursprünglich hatte, mußte sich nach den verschiedenen Auffassungsweisen des Gottes modificiren. In Betreff der fraglichen Denkmäler S. insbesondere Welcker, p. 264 ff.

[12]) Trezel sah in der Figur einen Stierkopf; „verzeichnet in einen Stierkopf", sagt Welcker mit Le Bas, und die Vergleichung mit anderen Denkmälern dieser Art berechtigt allerdings zu dieser Annahme. Indessen dürfte doch Folgendes zu beachten sein. Einmal ist eine solche Verzeichnung ein etwas starkes Versehen, und dann scheint in der That die Figur eine Mischung von Pferd- und Stierformen zu zeigen, was eher auf eine Absicht als auf ein Versehen schließen ließe. Mischungen dieser Art aber waren namentlich in der späteren Zeit durchaus nichts Seltenes. So sehen wir die Io mit Kuhhörnern zugleich und mit Ziegenhörnern dargestellt (S. Gerhard, Mycen. Alterth., p. 6); und wem die Hörner an einem Pferd auffallen sollten, der vergl. jene Münze des Seleucus Nicator (*Visconti*, Iconogr. grecque, pl. 46 n. I.), welche auf der Vorderseite den Kopf des Königs mit Stierhörnern zeigt, auf der Rückseite einen Pferdekopf ebenfalls mit Hörnern. In Aegypten war der Stier mehreren höheren Gottheiten geweiht, wie dem Harseph-Menth (dem *Φάνης* oder *Ἠρικηπαῖος* der Griechen), dem Joh-Taat (als Todtenrichter, api), dem Osiris (als Onuphri dem Gütigen), insbesondere aber dem Sonnengott (Re), dem höchsten der sichtbar gewordenen Götter, der als Amun-Re, Sevek-Re, Menth-Re, Re-Atmu nicht bloß Herr der Oberwelt, sondern auch Herr der Unterwelt war; zugleich pflegte der

dem vorigen Relief, nur modificirt nach dem Wirken des Gottes. Auch die herankommende aus sieben Personen bestehende Familie erklären wir in derselben Weise wie dort. Diese letztere unterstützt ihre Bitte hier durch die Opferung eines Widders, den ein nackter Knabe, dem ein ebenfalls nacktes Mädchen sich anschließt, zum Altar vorführt: es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese letzteren es sind, auf welche der Inhalt der Bitte sich bezieht.

Indem wir nun auch diesem Relief eine Todesbeziehung zuerkennen, sprechen wir die Idee desselben also aus: Der Gott, der waltet über Leben und Tod, der nicht bloß jenes immer neu aus diesem wieder erweckt, sondern den Tod selbst als eine Heilung sendet von den Qualen des irdischen Daseins und erst das neue verjüngte Leben als ein wahrhaft gesundes, mit dem Genusse reiner Harmonie, zu Theil werden läßt, dieser Gott wird angefleht, das Opfer annehmend sich huldvoll zu erweisen den Dahingeschiedenen. Ueber dem Ganzen herrscht, wie auf dem vorigen Relief, eine heitere freudeahnende Stimmung, in welcher die trüben Züge sich lösen, und die einzelnen Momente der Handlung verknüpfen sich in einem Punkte, welcher keinen Zweifel mehr zuläßt, daß die Hoffnung der Flehenden sich verwirklichen werde.

Solche Darstellungen nun konnten ebenso wohl in den Tempeln des Serapis-Asklepios als fromme Geschenke, um die Huld des Gottes zu erhalten oder für die erhaltene zu danken, als auf Grabmälern, nur in wenigen Zügen modificirt, ihren Platz finden [13]); ohne Zweifel aber sind sie von denjenigen, welche auf Wiederherstellung

Name des Stieres dem des Gottes zu entsprechen, dem er angehörte (S. Röth, Gesch. u. a. Philos., p. 145 ff., Not. 148. 183). Man vergl. wegen des Serapis auch den Dionysosstier der Griechen. Sollte es nun nicht Absicht des Künstlers gewesen sein, hier anzudeuten, daß der gelagerte Gott nicht als der griechische, sondern eben als der ägyptische Asklepios — als Serapis Asklepios — zu fassen sei? Auf einer Münze von Sinope sehen wir neben einem schlangenumwundenen Altar einen Fuß mit verhülltem Schenkel, und über demselben einen Stierkopf, während auf einer Münze von Alexandria über einem schlangenumwundenen Fuß der Gott Serapis selbst, der dort durch den Stierkopf angedeutet war, sich zeigt (S. Panofka, Asklepios und die Asklep. Abhandlg. d. Akad. d. W. zu Berl. 1845, p. 343, Taf. VII, n. 5 n. 7).

[13]) Stephani (der ausruhende Herakles, p. 79 ff.) nimmt an, daß alle Darstellungen dieser Art als Anatheme zu betrachten seien, hervorgegangen vorzüglich aus dem häuslichen Todtencult: „daß ihnen allen dieselbe Hoffnung auf eine αἰώνιος μέθη des künftigen Lebens zu Grunde liege, welche um dieselbe Zeit auch an den Grabsteinen genau entsprechende Bilder hervorrief; daß man hier, wie dort, die Verstorbenen in der ihnen jenseits zu Theil gewordenen Seligkeit darstellen wollte, in einer Seligkeit, welche in beiden Classen von Bildwerken in allen einzelnen Elementen übereinstimmen."

der leiblichen Gesundheit durch den eigentlichen Asklepios und Hygiea sich beziehen und als Votiva für diese zu betrachten sind, zu unterscheiden.

VIII.

Wir lassen diesen Denkmälern mit einem Götterpaar nun solche folgen, welche abermals denselben Grundtypus festhaltend an die Stelle desselben ein menschlichs Ehepaar, an die Stelle der Bittenden Glieder der Familie oder Diener setzen und entschieden als Grabmonumente zu betrachten sind. Eines der interessantesten möge auch hier für unsere Erklärung Repräsentant der übrigen sein, jenes von Zoega unter dem Titel „Gatten bei Tisch" (conjugi a mensa) behandelte Relief aus der Villa Albani. [1])

Der gelagerte Hausvater ist dem Asklepios des vorigen Bildes ähnlich; einzelne Züge des Gesichtes jedoch sowie der Haarwuchs erinnern an den Zeus der Unterwelt. [2]) Die Hausfrau, auf demselben Ruhebett ihm zu den Füßen sitzend, reicht ihm zärtlich unter eifrigem Gespräche die Hand; unter dem mit Speisen besetzten Tisch liegt traulich ein Hund, und von der Linken her kommen vier Personen, die durch ihre kleinere Gestalt, wie schon Zoega [3]) richtig bemerkt hat, als Dienerinnen sich erweisen. Dem Mann zur Rechten erhebt sich ein Baum und in der linken Ecke oben blickt das Pferd durch die bekannte Oeffnung.

Nichts ist auf Grabmälern häufiger als Scenen aus dem Bereiche des wirklichen Lebens. Es entspricht dieß auch ganz der Vorstellung vom Tode, wie sie später als die herrschende sich entwickelte; galt ja dieser selbst nur als eine Fortsetzung, ja als eine höhere Vollendung des diesseitigen Lebens. In jenen Lebensscenen ist darum auch nicht ein bloßer Euphemismus zu erkennen, wie

---

[1]) Li bassirilievi antichi di Roma colle illustr. di G. Zoega tav. XXXVI. Bei Welcker Taf. XIII, 23. — Vgl. Stephani (der ausruh. Herakles) p. 51 ff.

[2]) Der zeusähnliche Hausvater ist auch auf anderen Denkmälern dieser Art häufig. Gewöhnlich hält er eine Trinkschale oder ein Trinkhorn; dem Tisch zur Seite die Amphora mit dem einschenkenden Knaben. Offenbar ist der dionysische Genuß hervorgehoben.

[3]) Li bassiril. p. 77. 167. In Bezug auf die Größe der Hauptfiguren sagt Zoega: servira tal distinzione solamente per dinotare le figure principali senza riguardo aver al lor essere uomini o dei. Stephani p. 74 erkennt in der Größe eine Hindeutung auf „höhere Wesen" überhaupt gegenüber den gewöhnlichen Menschen.

überhaupt den Griechen mit diesem Ausdruck nur allzu oft Unrecht geschieht: nicht verdecken wollte man unter schöneren Formen wirkliche Schrecknisse des Todes, an die nur der Schwachsinnige und der Ungebildete glaubte, sondern darstellen das über alle Schrecken freie Schöne, das ein besserer Glaube dem Tode, ob er nun an sich oder in seinem Verhältnisse zum vergangenen Leben betrachtet wurde, zuerkannte.[4])

Aus dieser Auffassungsweise nun ergibt sich eine dreifache Art, wie Lebensscenen auf Bildwerken, die für Gräber bestimmt waren, behandelt werden konnten und wie wir sie auch wirklich behandelt finden. Man konnte den Schauplatz ganz in das irdische Dasein versetzen,[5]) und so war die Darstellung eine Erinnerung an eine schöne Vergangenheit; oder man konnte es ganz in das jenseitige rücken, und die Darstellung ward zur Ahnung einer schöneren Zukunft;[6]) oder man konnte beide Darstellungsweisen verknüpfen in der Art, daß die Absicht der Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits, sowie zwischen den Zurückbleibenden und den Hingeschiedenen deutlich hervortrat. Im ersten Falle mußten die Formen die Wirklichkeit copiren, im zweiten sie idealisiren, in dritten eine Vereinigung von beiden sein.

Ein Beispiel dieses letzteren Falles nun ist uns auch in dem vorliegenden Denkmal gegeben. Der Gelagerte ist der Dahingeschiedene, zu einer dem Gotte, in dessen Sphäre er nun gelangt ist, ähnlichen Gestalt idalisirt. Die Frau ist seine zurückbleibende Gattin, die ihm wohl das Denkmal gestiftet; ihr gehört auch die herankommende weibliche Dienerschaft an, von der sie in der Verehrung des

[4]) Also nicht ein negatives, sondern ein positives Moment war es, welches die Griechen hier leitete: die Idee des Schönen, die nicht bloß ihr Leben beherrschte, sondern auch ihren Tod. Wir können daher auch die Ansicht Friedländers, so viel Treffendes er sonst über diesen Punkt sagt, nicht theilen, daß die Griechen gesucht hätten „mortis notionem quasi *obtegere* repraesentata actione quadam vitae consuetudinem referente" (De operibus anagl. p. 31).

[5]) Eine größere Reihe solcher Scenen hat Friedländer in der bez. Schrift p. 15 ff. verglichen. Der Todte erscheint gewöhnlich in einer Umgebung und Beschäftigung, wie sie ihm am liebsten gewesen war im Leben.

[6]) So vorzüglich auf Grabvasen. Vergl. unten Th. III. Aber auch auf Grabreliefs wie *Montfaucon*, Antiq. expl., T. V, pl. 42, wo ein Reiter mit einer Schale einem Altar sich nähert, hinter dem ein Baum, von einer Schlange umwunden, sich erhebt. Die Inschrift sagt, daß der Todte ein Kind gewesen; nun ist er ein verklärter Held im Todtenreich. Vgl. Gerhard, Ant. Bilder I, 70.

Mannes unterstützt wird. Man sah hier zunächst eine Scene des Lebens, wie sie Mann und Frau beim gewöhnlichen Lebensgenusse vereinigte; man unterschied aber zugleich den idealisirten Verstorbenen in seinem jetzigen Leben von denjenigen, welche hier zurückbleibend in fortdauernder Liebe und Treue sein Andenken feierten. In gleichem Verhältnisse zu einander stehen der Hund unter dem Tische und der hinter der Kline aufstrebende Baum. Während jener dem wirklichen Leben angehört, steht dieser in offenbarer Beziehung zum Todten als Symbol des jenseits neu aufsprossenden Lebens. [7])

Warum nun aber ist auf diesen Denkmälern gerade die Mahlzeit zur Scene gewählt? Auf älteren Grabmonumenten findet sich diese nicht in gleicher Weise, und diejenigen, auf welchen wir sie finden, gehören entschieden der späteren Zeit an. Ohne Zweifel ist der Grund in einer Modification oder Umgestaltung religiöser Vorstellungen zu suchen, die dann auf die Kunst wieder ihre Rückwirkung äußerte. Und welche könnte hier eher von solchem Einflusse gewesen sein als diejenige, welche an die Einführung des so mächtig in den Glaubensorganismus der Griechen eingreifenden, für das Leben nach dem Tode insbesondere so wichtigen Serapiscultes sich knüpfte? Dem Serapis wich in gewisser Beziehung, wie wir oben gesehen, Pluto, Dionysos, Asklepios, ja selbst Apollo, Zeus; wie sollte es auffallend sein, wenn er auch in der Auffassung menschlicher Verhältnisse, die ja mit den göttlichen immer in nothwendigem Zusammenhange gedacht wurden, neue Typen ins Leben rief? Wir glauben kaum einem Widerspruch zu begegnen, wenn wir behaupten,

---

[7]) Dieser Baum kömmt unter ähnlichen Verhältnissen allzu oft vor, als daß ihm eine symbolische Bedeutung (vgl. über diese Schwenck, Sinnbilder p. 20 ff.) abgesprochen werden könnte. Der gewöhnlichen Lebensscene gehört er gewiß nicht an; ihn jedoch für eine bloße Verzierung zu halten (Friedländer p. 42) geht eben so wenig. Jene symbolische Bedeutung findet sich in ähnlicher Weise auch bei anderen Völkern: so läßt ein serbisches Volkslied (S. Grimm, Myth. p. 478) den Todten als Tannenbaum wieder aufwachsen. Vgl. oben p. 77 die Vorstellung, welche den Todten als Blume wieder aufblühen läßt. — Oefter ist der Baum von einer Schlange umwunden. Daß dieß kein Hesperidenbaum (Müller, Archäol. 431, 2) sei mit dem Drachen Ladon, ist augenfällig (Welcker p. 269). Da bei der vielfachen Beziehung des Schlangensymbols die Umstände, unter denen es vorkömmt, bestimmend sind, so dürfte es hier am geeignetsten sein, mit Rücksicht auf Serapis-Asklepios und Isis-Hygiea (öfter wird die Schlange von dem Gelagerten aus einer Schale getränkt, wie bei Gerhard, Ant. Bilder Taf. LXXVI, 2) an die Heilschlange zu denken, so daß sie in Verbindung mit dem Baum auf das Heil, das an das neu aufsprossende Leben geknüpft wurde, hinwiese.

daß die Darstellung des Serapis, wie wir sie auf den vorigen Reliefs gesehen, Prototyp ward für die Darstellung, wie sie uns die vorliegenden Denkmäler zeigen. [8]) Auffallen kann dabei nicht die Uebertragung göttlicher Verhältnisse auf menschliche, war ja im göttlichen Leben selbst zuletzt nur das menschliche idealisirt, um in jenem ein Vorbild für dieses zu gewinnen, und das Leben der Todten wieder nur ein idealisirtes Diesseits, dem einmal die Vorstellung sich nicht entrücken konnte. Uebertragungen dieser Art aber finden sich auch sonst, namentlich in dieser späteren Zeit, so häufig, daß man in ihnen geradezu eine gewohnte Weise der Auffassung zu erkennen berechtigt ist.

Steht nun unser Denkmal mit dem vorigen des Serapis in dem bezeichneten Zusammenhang, so kann auch die Deutung des **Pferdkopfes**, den wir hier ebenso wie dort in der Ecke erblicken, weiter keine Schwierigkeiten bieten. [9]) Er bezieht sich, wie dort,

---

[8]) **Welcker** nimmt umgekehrt das Familienmahl auf Grabmälern als das Frühere an und läßt dieses erst auf Asklepios und Serapis, ohne daß jedoch die vermittelnden Fäden sich erkennen ließen, übergehen: Er selbst sagt p. 283: Die näheren Motive, unter denen diesen der Empfang von Betenden und Asklepios angepaßt worden sein mag, liegen nicht gerade am Tage. Weiterhin p. 284: „Auffallender ist hingegen, daß Asklepios auch Trinkschale und Trinkhorn hält und ein Krater mit Wein neben ihm aufgestellt ist." Sollte aber das Auffallende nicht eher gemehrt werden durch die Annahme p. 285: „Dazu kann nur das Vorbild der Grabsteine, welches bei der ganzen Anordnung dieser Votivbilder augenscheinlich nachgeahmt wurde, Anlaß gegeben haben." Nach unserer Ansicht liegt die Nachahmung nicht so nahe, und nicht so leicht dürfte man davon sich überzeugen können, daß Asklepios in Votivbildern darum als Zecher aufgefaßt wurde, weil der Familienvater auf Grabmälern so dargestellt war. Und warum erscheint dieser letztere selbst gerade so oft als Zecher?

[9]) **Welcker** p. 262: „Der Pferdkopf kann entweder allgemeiner auf den ritterlichen Stand des Verstorbenen oder seinen Wohlstand, der ihm ein Pferd oder Pferde zu halten erlaubte, oder auch individuell auf besondere Umstände Bezug gehabt haben." Nach unserer Ansicht wurden diese Verhältnisse in anderer Form (S. d. Folgende) dargestellt, und dem Pferdkopf konnte wohl ebenso wie dem Baum und der Schlange eine symbolische Bedeutung zukommen. P. 263: „Es ist wohl denkbar bei den geringen Umständen, die man bei den Bewohnern Griechenlands als das Gewöhnliche vorauszusetzen hat, daß nicht selten an das Wohnzimmer der Pferdstall anstieß, und die Einrichtung bestand, daß der Hausherr sich an dem häufigen Anblick des an die Luke gewohnten edlen Thieres erfreuen konnte." S. oben p. 145. In Betreff des Pferdkopfes auf den **Votivbildern** sagt ferner **Welcker** p. 285: „Auch der Pferdkopf ist von dem Vorbild mit hinübergegangen und kann dabei die Bedeutung nicht verändert haben." Ferner: „Wir werden nur den Ritterstand des Opfernden zu sagen brauchen und werden so eine befriedigende Uebereinstimmung der beiderlei oder dreierlei Compositionen in dieser Hinsicht anerkennen müssen." Gewiß bleibt dem Pferdkopf dieselbe Grundbedeutung,

auf den Gelagerten, hinweisend auf den neuen Aufschwung des Lebens aus dem Tode. Dabei muß alsdann zugleich jenes späteren mit dem Sonnencult so verbreiteten Glaubens gedacht werden, daß die Seelen, die im irdischen Wandel sich dem Lichte zugewandt, nach dem Tode sich zur Sonne aufschwingen und mit ihrem Gespann durch das Universum ziehen. [10])

IX.

Von den vorigen Monumenten nun müssen diejenigen durchaus unterschieden werden, auf welchen das Pferd, dem Verstorbenen zugesellt, ganz auf der Scene erscheint. Hier ist das Pferd nicht Symbol, sondern gehört in seiner eigentlichen Bedeutung der Handlung an, die auf der Scene vor sich geht. Darstellungen dieser Art sind mannigfach, je nachdem der Inhalt der Handlung sie modificirt; nirgends aber zeigen sie einen genetischen Zusammenhang mit der typischen Composition der vorigen Bildwerke.

Es sind Scenen des Lebens, theils des vergangenen auf dieser Erde, theils des fortgesetzten im Jenseits. Die ersteren stellen das Pferd unter Verhältnissen dar, welche es dem Verstorbenen, so lange er hier weilte, besonders lieb oder wichtig machten.

---

aber entschieden auch die Beziehung auf den Gelagerten, wobei mit dem Ritterstand sich nicht auskommen läßt. So überraschend daher auch jene Wendung der geistvollen Erklärung ist, sie gleicht einem Blitzstrahl, der augenblicklich das Dunkel durchzuckt und es dann nur um so dunkler zurückläßt. Auch Gerhard hält immer die Beziehung auf den Gelagerten fest, und wenn er auch bei einzelnen Denkmälern sich für den Ritterstand ausspricht (bezüglich der nächstfolgenden Reihe p. 157 ist entschieden der Ritter im Recht), verwirft er bei anderen auch die symbolische Erklärung nicht. Symbolisch faßt den Pferdkopf auch Panofka in seiner Abhdlg. Asklepios und die Asklepiaden p. 304. Die ursprüngliche Ansicht Zoegas, nach welcher das Pferd zur Familienscene gehört (Bassoril. p. 43: „si trova rinchiuso nella sua stalla, soltanto un fenestrino è lasciato aperto onde il padrone possa goder l' aspetto del suo bucefalo"), vertheidigt mit Modificationen Friedländer (De operib. anagl. p. 43 ff.); auf die Reise des Todten (in diesem Sinn als Todtenpferd) wird es bezogen von Rinck (Kunstblatt 1828), von R. Rochette (Monum. inéd. p. 36. 125), von Ottfr. Müller (Archäol. 428, 2). Für das Todtenpferd (cheval de *θάνατος*) streitet auch Le Bas gegen Letronne (Revue archéol. 1846 p. 84 ff.; daselbst Letronne, der von der Zoega'schen Ansicht ausgeht, gegen Le Bas, p. 8 ff., 214 ff., 345 ff.; gegen Letronne auch R. Rochette in den Annales de l'Inst. archéol. 1847); außerdem hat Le Bas das Todtenpferd ausführlich mit Geist und Gelehrsamkeit zu vertheidigen gesucht in seinen Monuments d'antiq. fig. en Grèce, 2e cahier, Argolide et Laconie.

[10]) Vgl. über die Wanderung zum Sonnengott *Servius* zu Virg. Aeneid. XI, 51. Plutarch., def. orac. p. 953. Gerhard, Prodrom. p. 248. 266.

Natürlich mußte dabei das Verhältniß, in welchem es geradezu als wesentliches Eigenthum des Mannes betrachtet wurde, in Vordergrund treten, der Ritterstand. Wir können annehmen, daß der größte Theil der hieher bezüglichen Bildwerke dieser Kategorie angehört. Gewöhnlich steht das Pferd dem Herrn zur Seite,[1]) oder es ist mit dem Aufgestiegenen im Laufe begriffen; öfter auch, wenn die Scene complicirter ist, wird es von einem Diener in der Nähe gehalten. Hat der Eigenthümer zugleich durch Kriegsthaten sich ausgezeichnet, so sind wohl auch einzelne Theile der Rüstung, wie Schild, Helm, Schwerdt beigefügt, oder er selbst erscheint als gerüsteter Krieger. Ist jedoch das Pferd nicht auf den Ritter zu beziehen, so ist dieß durch irgend einen Zug, der auf ein anderes Verhältniß hinweist,[2]) bemerklich gemacht, und wir werden wohl nicht irren, wenn wir überall, wo ein solcher Zug fehlt, die Beziehung auf jenen festhalten.

Wie allgemein verständlich diese Darstellungsweise war, müssen wir aus dem Umstande schließen, daß überhaupt den Verstorbenen nicht bloß Thiere, an welche ihre Hauptbeschäftigung, ihr Stand oder ihre Liebhaberei geknüpft war, sondern auch Gegenstände, welche auf ihre Lebensweise oder ihren Beruf Bezug hatten, beigegeben wurden. So sehen wir Kinder mit Vögeln, Knaben mit Hunden spielen; so ist der Schuster durch einen Schuh, der Freund der Musik durch eine Lyra, der Arzt durch eine Rolle, der Gelehrte durch ein Buch, in dem er liest, der Seemann durch ein Ruder angedeutet. So sind in größeren Compositionen auf Sarkophagen die Musen abgebildet,[3]) mit Hindeutung auf die wissenschaftliche oder künst-

---

[1]) Wie nach Pollux 8, 131 Anthemion, der zum Ritterstande sich aufgeschwungen hatte, auf der Akropolis dargestellt war. Vgl. *Millin*, Tombeaux de Canosa pl. VIII; *Millin*, Vases peints II, pl. XXX; *Passeri*, Pict. in vasc. tab. CCLXVII.

[2]) Wie nach Paus. VIII, 48, 1 Jasios dargestellt war zu Tegea: *ἵππου τε ἐχόμενος καὶ κλάδον ἐν τῇ δεξιᾷ φέρων φοίνικος;* der Palmzweig wies hier hin auf den Olympioniken: *νικῆσαι δὲ ἵππῳ φασὶν ἐν Ὀλυμπίᾳ τὸν Ἰάσιον.*

[3]) Vgl. Gerhard, Archäol. Z. 1843 p. 114 ff. und 126 ff. So enthält das Musenrelief im K. Museum zu Berlin (Ibid. Taf. VI) außer den Musen mit Apollo und Athene im Hauptbilde noch eine Reihe von Scenen im Deckelbilde, die auf das Leben eines Philosophen sich beziehen. Im Einzelnen tritt in solchen Darstellungen die heitere Seite immer in den Vordergrund: so spricht sich dort in Apollo und Athene der Einklang zwischen

lerische Beschäftigung des Verstorbenen; die Schicksale des Hippolyt [4]) mit Rücksicht auf den frommen Jäger; die der Alkestis, [5]) hinweisend auf die in wahrer Liebe sich aufopfernde Gattin. Wir müssen daher auch jenes bekannte Relief aus der Villa Albani, das Winckelmann auf Poseidon, Demeter und das Pferd Arion gedeutet hat, Zoega aber als eine einfache häusliche Scene (scena domestica) bezeichnet, [6]) hierher ziehen. Auf dem Ruhebett ist ein Mann gelagert mit entblößtem Oberleib, das Haar mit einer Binde, wie man sie an Köpfen Homers sieht, umschlungen; mit der Rechten ergreift er den Arm seiner Gattin, die den Schleier zurückschlagend soeben zu seinen Füßen sich gesetzt hat: hinter ihr schreitet ein Pferd zu dem Manne vor, muthig den Kopf zu ihm aufrichtend und mit einem so traulichen Ausdruck, als ob ein gewisses Verhältniß der Sympathie zwischen beiden stattfände. Der Mann ist, womit nicht bloß der homerische Haarschmuck, sondern auch die ganze Bildung des Kopfes übereinstimmt, Dichter, [7]) dargestellt wie er im Leben war; die Frau ist die Zurückgebliebene [8]) und erscheint darum passend als solche, die eben kommend sich gesetzt hat: das Pferd, das

---

Wissenschaft und Kunst aus, wie mit Hindeutung auf die schöne Harmonie alles geistigen Wirkens Terpsichore den Musenchor beginnt, Erato ihn schließt, beide mit der Kithara.

[4]) Vgl. *Zoega*, Bassoril. tav. 49. 50. Mit dieser Darstellung verknüpfte man ohne Zweifel den Gedanken, daß der Verstorbene, wie Hippolyt, aus dem Tode zum Leben wieder erweckt werden soll. — So stellt eine Amphora aus Ruvo (Bullett. Napol. p. 71, 111 ff. tav. 3. Arch. Z. 1844 p. 228) im Hauptbilde den Mythus der Niobiden dar, auf der Rückseite in einem tempelähnlichen Grabmal einen jungen Mann, sein Pferd am Zügel haltend. Dieser letztere ist der Verstorbene und Ritter; der Sinn des Hauptbildes aber läßt sich wohl so aussprechen: der Mensch, durch Uebermuth dem Tode verfallen (vgl. unten Theil III), sinkt hin wie die Niobiden, aber er erhebt sich aus dem Tode wieder, wie Chloris gerettet bleibt.

[5]) Vgl. *Zoega*, Bassoril. tav. 43. Auch hier wurde ohne Zweifel, wie bei Hippolyt, die Wiederbelebung ins Auge gefaßt.

[6]) Winckelmann, Denkm., I. Th. n. 19 und 20. *Zoega*, Bassor. tav. XI.

[7]) Schon Zoega sagt p. 43: lecito sia congetturare ch' ei si piccase di *poesia*.

[8]) Wie auf dem Grabrelief von Aidinjik, Revue archéol. 1846 pl. 46. Beachtenswerth ist, was Zoega in Betreff des Schleiers sagt: „pare ch' acenni una persona che si trovi fuori di casa sua.“ Freilich ist dieß nur zum Theil wahr, und mit Unrecht wird selbst weiter gefolgert: „e fa dubitare che amica gli sia piuttosto che moglie“; aber eine Beziehung des Schleiers (nicht immer kömmt er bei den Frauen auf diesen Denkmälern vor) zu dem oben ausgesprochenen Verhältniß dürfte kaum zu verkennen sein.

so vielfachen Deutungen sich hat fügen müssen, [9]) ist kein anderes als das Musenpferd; denn nur diesem kömmt es zu, in so vertrauter Weise dem Dichter zu nahen, ihn selbst auf dem Ruhebett in seinem Gemach, wo jedes andere Pferd eine Unnatur wäre, zu besuchen, und an dem reinsten Genusse seines Herzens Antheil zu nehmen. Nimmer läßt sich einwenden, daß ein Pegasus doch beflügelt sein müßte; denn gerade der Theil des Pferdes, wo die Flügel angebracht sein müßten, ist hinter der Frau verborgen. Faßt man aber das Bild in der bezeichneten Weise, so liegt in dem Ganzen etwas so Poetisches, bei aller Einfachheit so Zartes und Rührendes, daß man selbst auf die Gefahr hin zu irren sich gedrungen fühlt, jede andere Erklärung abzuweisen. [10])

In die zweite Reihe dieser Denkmäler, bezüglich auf das fortgesetzte Leben nach dem Tode, setzen wir diejenigen, welche die Lebensscene festhalten, zugleich aber entschieden erkennen lassen, daß die Sphäre, in welcher sie vor sich geht, als die der Todten zu fassen sei. So wenn ein Mann zu Pferd, der dadurch als Ritter charakterisirt ist, auf einen Altar zureitet, hinter dem ein schlangenumwundener Baum sich erhebt, oder wenn, wie auf einem Marmor des Museums zu Verona, Jünglinge als tüchtige Jäger mit Jagdspießen erscheinen und zugleich zu Dioskuren idealisirt sind. [11])

Schließlich muß hier noch die Bemerkung beigefügt werden, daß die ähnlichen hetruskischen Monumente, von denen wir oben gesprochen, [12]) keineswegs mit den hier behandelten verwechselt werden dürfen. Die Vorstellungen der Hetrusker und der Griechen fließen zwar in den Culturanfängen beider Völker zusammen, beide aber verfolgten von da an ihren eigenen Gang, und während jene

---

[9]) Nachdem es Winckelmann für den Sprößling der schwarzen Demeter und des Poseidon genommen, sah Zoega in ihm il cavallo favorito del suo padrone, ohne daran Anstoß zu nehmen, daß ein solches Pferd im Zimmer zur Familie sich geselle. Welcker p. 264 vertheidigt Zoega gegen Le Bas, der Revue archéol. p. 86 die Zoega'sche Ansicht belächelt und p. 91 gegen Letronne behauptet, das Relief habe ursprünglich nur den Pferdekopf gezeigt, das Uebrige sei spätere Ergänzung an der Stelle einer Reihe von Bittenden.

[10]) Errare malo cum Pegaso quam cum istis vera sentire. — Nur das Auge sieht das Licht und sieht es dieses auch im täuschenden Spiel der Farben, das Schöne, das es in diesem erblickt, ist immer wahr.

[11]) Mus. Veron. 47, 3.

[12]) S. p. 135.

mehr am Alten festhielten, schufen diese fort und fort neue Formen, so daß aus dem Zusammenhang beider nur für die früheste Zeit, nicht mehr für die spätere Schlüsse gezogen werden können.

X.

Wir kehren nun zu unserem symbolischen Pferd zurück, um die letzten Momente der Entwicklung, die es durchlief, ins Auge zu fassen. Wie wir bisher gesehen, hat es immer der Macht, welche den Menschen aus dem diesseitigen Dasein wegnimmt, unter irgend einer Form und Beziehung, wie es die Auffassung von jener verlangte, sich angeschlossen: so der Demeter, in so fern die Erde den Todten hinabschlingt; so dem Lichtgott, in so fern der Hingestorbene mit diesem zu den Gestirnen emporzieht; so dem Gott der Lebenden und der Todten, in so fern er durch diesen zum Heil und Genusse eines neuen Lebens gelangt. Wurde nun diese Auffassung consequent fortgesetzt und durchgebildet, so mußte das Pferd auch jeder anderen Macht, welche den Menschen aus dem irdischen Leben wegnahm, sich zugesellen und einer ihrem Wesen entsprechenden Gestalt sich fügen. Und zu diesen Consequenzen ist die Kunst auch wirklich, wie uns zahlreiche Denkmäler beweisen, fortgeschritten. So sehen wir Herakles auf dem Gespann der Athene, so Romulus auf dem des Mars hinauffahren; und Augustus, der als Beschützer geistiger Cultur Liebling des Apollo, als Lenker des Staates selbst Repräsentant des Jupiter auf Erden war, reitet auf dem Pferde, das im Dienste Apollos an der Krippe des Jupiter genährt wird, dem Pegasus, in den Olymp empor. Aber auch die Gestalt anderer Thiere mußte das Pferd annehmen, wenn es in irgend eine Beziehung zur betreffenden Gottheit trat, in welcher dieser schon ein anderes Thier in entsprechendem Sinne zugesellt war. So sehen wir es im Gebiet des Poseidon in Hippokampen und in Delphine sich verwandeln; so in den Adler, wenn der scepter- und blitzführende Zeus einen Liebling zu sich ruft; so in den Schwan, wenn der Sonnengott als Herr der Harmonie durch das Universum seines Dienstes bedarf. Wir wissen aber auch, daß die von der Erde wegführende Macht, indem sie sich zu einer höheren Geistigkeit entwickelte, am Ende mit der allbeherrschenden Macht der Liebe zusammentraf, und so mußte das Pferd endlich, auf diesem Gebiete angelangt, noch die

letzte und herrlichste Verwandlung bestehen, es mußte zu Liebesgenien, ja zu Seelen selbst, die von einem Liebesgott getrieben werden, [1]) sich umgestalten und in dieser Metamorphose gleich der Puppe, die als lieblicher Schmetterling im Symbol der Psyche selbst und der Unsterblichkeit aufflattert, seine Vollendung finden.

---

[1]) S. die Abbildungen zum Schluß des zweiten Theils.

Schluß.

Welche Fülle von Formen nun, wenn wir vom großen Schöpfungspferde an das ganze Panorama bis zu dieser letzten Metamorphose überblicken! Welcher Reichthum von Culturmomenten, der in dieser Mannigfaltigkeit von Bildern sich vor unseren Augen entfaltet! Mit dem Frevel des Menschen kömmt das Todtenpferd zum Dasein, mit dem Aufschwung zur Gottheit kehrt es um zum Leben. Es kömmt mit finsterem Schrecken, sein Tritt ist Vernichtung, sein Athem Elend, sein Blick Strafe; mild und lichtvoll, mit der Weihe der Liebe, schließt es seine Laufbahn. In der großartigen Form der materiellen Schöpfung steht es im Hintergrund der Zeiten, die es durchwandelt; es schwingt sich auf seinem Wege auf zum Lichte und von diesem zum Geiste, bis es in den zartesten Formen von diesem, der Materie entkleidet, sich auflöst. So macht es den Gang, den die Cultur im großen Ganzen überhaupt genommen, den Gang von der Materie zum Geiste, von der Finsterniß zum Lichte, von der Vernichtung zum Leben, vom Fluch zur Liebe.

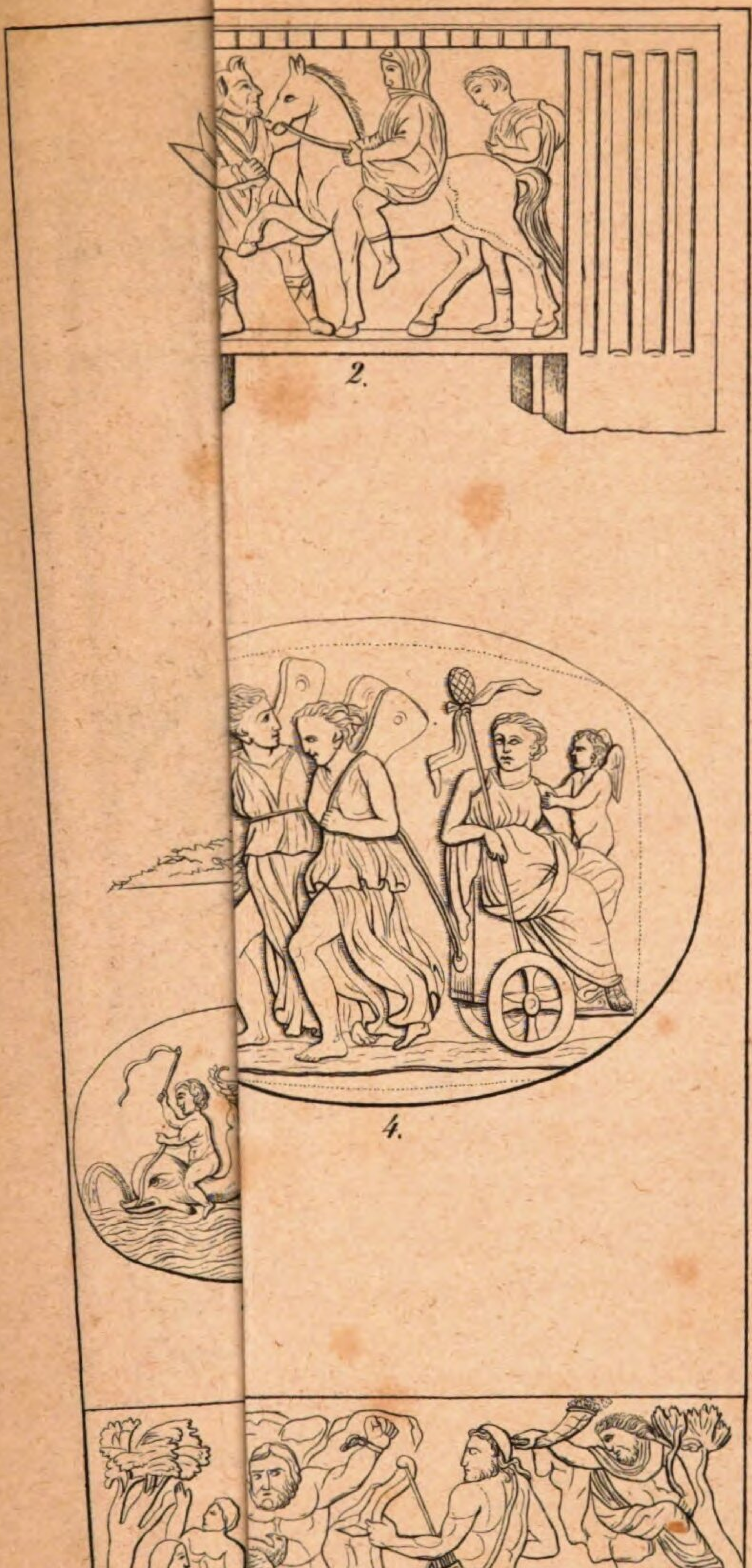
Aber auch in unserer Mitte erscheint es mit der Kraft der Liebe, fortzuführen die allzu hartnäckig von vielen Seiten behauptete Ansicht, daß Alles, was im Hauch des griechischen Geistes zur Blüte gekommen, auch aus griechischer Wurzel aufgewachsen sei. Wer möchte wohl von einer Frucht, die ihm an reichlicher Tafel dargeboten würde, behaupten, daß sie Ein Ganzes für sich bildend mit dem fern stehenden Baum oder dieser mit der Erde und ihrem Verhältnisse zum Himmelslichte nichts zu schaffen habe? Wir müßten voraussetzen, daß ein Solcher Frucht und Baum immer nur gesondert betrachtet, nie das gemeinsame Wirken der Horen belauscht, nie das Leben der Natur vom aufsprossenden Keim bis zur Fülle seiner Entfaltung verfolgt hätte. Gewiß ist, daß die Entwicklung des Menschengeschlechtes zu Einem großen Ganzen

sich gliedert, und daß in diesem alle einzelnen Momente, so fern sie auch von einander abliegen, und in so mannigfaltigen Gestalten sie auch erscheinen mögen, doch durch nothwendige Bande unter sich verknüpft sind. Wollte Jemand, diese Bande zerschneidend, einzelnen Völkern eine Entwicklung zuerkennen, die in allen Beziehungen ihr Eigenthum wäre, er müßte ebenso glauben, daß einzelne Glieder vom leiblichen Organismus getrennt sich entwickeln oder einzelne Akte in der Entfaltung des Seelenlebens dem Zusammenhang mit den übrigen enthoben werden könnten. Auf der anderen Seite aber würde in gleiche Widersprüche sich verstricken, wer durch die Nothwendigkeit dieses Verhältnisses veranlaßt überall, wo ein Zug der Aehnlichkeit sich fände, Einflüsse, Uebertragungen, Nachahmungen erkennen wollte. Ein Solcher müßte aus dem Geiste das Moment der Freiheit verbannen, nicht beachtend, daß gerade bei denjenigen Völkern, die wie das griechische durch Kraft des Geistes hervorragen, dieses Moment vorzugsweise ins Gewicht falle. Zwei Punkte müssen wir daher, gestützt auf die Resultate unserer Untersuchung, als entschiedene Thatsachen hier aussprechen, einmal, daß die griechische Cultur mit den Culturkreisen des Orients in Einen Organismus verschlungen sei, und nur in dieser Verkettung richtig begriffen werde, dann, daß der griechische Geist, trotz der Nothwendigkeit dieses Verhältnisses, seine Freiheit behauptete, des Gegebenen mit Schöpferkraft sich bemächtigte, dem kleinen Organismus, den es in den großen einreihte, durchweg den Charakter seiner Subjektivität aufdrückte.

So behauptet unser Todtenpferd ebenso in jenem großen Organismus seinen Platz, wie es aufgenommen in diesen kleinen dem phantasiereichen, freien und schöpferischen Geiste, der sich hier desselben bemächtigt, Schritt für Schritt auf dem Gange der Cultur folgt, theilend die Metamorphosen, die er selbst in seiner stufenweisen Entfaltung erleidet, der thierischen Formen sich immer mehr und mehr entkleidend, vom Zug des Schönen immer höher und höher gehoben, bis es endlich in den zartesten Formen, unter denen das Hellenenthum selbst sich darstellt, sein Ziel erreicht. Verschmähen wir aber ihm selbst auf dem ganzen Weg, den es durchwandelt, zu folgen, leicht laufen wir dann Gefahr, es bei einzelnen Metamorphosen, in die es eintritt, aus dem Auge zu verlieren; und geben

wir der Meinung Raum, daß es überall nur in Einer Form wiederzuerkennen sei, leicht werden wir zu dem irrigen Schlusse fortgezogen, daß es in den Kreisen, wo es in dieser Einen Form nicht mehr erscheint, gar nie vorhanden gewesen sei. Doch wer möchte, weil einst Hera in Kuhgestalt zu Argos verehrt wurde, die Hera im Kunstgebilde des Polykletos läugnen? Wer möchte durch die Meteorsteine, unter welchen die alten Orchomenier sich die Grazien vorstellten, veranlaßt behaupten, in den Zaubergestalten, welche die spätere Zeit für ihre Darstellung schuf, seien die Grazien nicht mehr zu erkennen? Oder wer möchte, wenn er den Schmetterling in der Pracht seiner Farben und in seinem Fluge erblickt, im Widerspruch mit der Natur sich zu überreden suchen, daß Raupe und Puppe mit ihm in keinerlei Verbindung stehen, daß niemals diese in jenem, noch jener in diesen zu erkennen sei? Stückwerk ist freilich all unser Wissen, doch dieß soll ja eben Aufgabe der Wissenschaft sein, in diesem durch menschliche Schranken zerstückelten Dionysos das Herz zu finden und es zu seinem Vater, damit er ihn harmonisch wiederbelebe, emporzutragen.

Taf. I.



Lithogr. von C. Bolia in Freiburg i/B

Taf. II.



Lithogr. von C. Bolia in Freiburg i/B.

Taf. III.



Lithogr. von C. Bolia in Freiburg i/B.



Taf. V.



Lithogr. von C. Bolia in Freiburg i/B.

Taf. VI.



...hogr. von C. Bolia in Freiburg i. B.

Die

Idee des Todes

in den

Mythen und Kunstdenkmälern

der

Griechen.

Von

Wilh. Furtwängler,

Professor zu Freiburg im Breisgau.

Drei Theile.

Das Todtenpferd. Der Todeskampf. Der Seelenführer.

Mit sechs Tafeln Abbildungen.

Zweite vermehrte Ausgabe.

Mit einem Anhang:

Die wichtigsten Vorstellungen der Griechen über den Zustand der Seele nach dem Tode im Verhältniß zum Wissen und Glauben der Gegenwart.

Zweite und dritte Lieferung.

Freiburg im Breisgau.
Friedrich Wagner'sche Buchhandlung.
1860.

Die

Idee des Todes

in den

Mythen und Kunstdenkmälern

der

Griechen.

Von

Wilh. Furtwängler,
Professor zu Freiburg im Breisgau.

Drei Theile.

Das Todtenpferd. Der Todeskampf. Der Seelenführer.

Mit sechs Tafeln Abbildungen.

Zweite vermehrte Ausgabe.

Mit einem Anhang:
Die wichtigsten Vorstellungen der Griechen über den Zustand der Seele nach dem Tode im Verhältniß zum Wissen und Glauben der Gegenwart.

Zweiter Theil.

Freiburg im Breisgau.
Frierich Wagner'sche Buchhandlung.
1860.

Zweiter Theil.

Der Todeskampf.

Mythus.

Tief erniedrigt zu des Feigen Knechte,
Ging in ewigem Gefechte
Einst Alcid des Lebens schwere Bahn,
Rang mit Hydern und umarmt' den Leuen,
Stürzte sich, die Freunde zu befreien,
Lebend in des Todtenschiffers Kahn.
Alle Plagen, alle Erdenlasten
Wälzt der unversöhnten Göttin List
Auf die will'gen Schultern des Verhaßten
Bis sein Lauf geendigt ist —
Des Olympus Harmonien empfangen
Den Verklärten in Kronions Saal,
Und die Göttin mit den Rosenwangen
Reicht ihm lächelnd den Pokal.

Schiller.

Die Idee des Kampfes zwischen Leben und Tod hat ihre Quelle in der dualistischen Auffassung vom Sein der Dinge. Je nachdem daher diese im Culturgange der Völker zur Geltung kömmt oder verdrängt wird, sehen wir auch jene sich entwickeln oder verschwinden. Der Dualismus selbst, entspringend im Bewußtsein der Doppelmacht, die unser Ich in der Entfaltung seines irdischen Daseins unaufhörlich nach zwei entgegengesetzten Richtungen in Spannuug setzt, kömmt in ebenso mannigfaltigen Weisen wie dieses Bewußtsein selbst in den einzelnen Völkern zur Entwicklung. Ebenso mannigfaltig gestaltet sich darum auch jene Idee, und überall spiegelt sich in den Formen, die sie schafft, der Charakter der Cultur, der jedesmal einem Volke eigen ist, wieder. Der Kampf selbst aber entspringt aus der im Ich als unbedingt sich aussprechenden Gewißheit, daß nur die eine jener

Mächte zur Bestimmung, die es erreichen soll, führen könne; er kann darum auch erst beginnen, wo jene Gewißheit im Ich sich erschließt, und kann erst ruhen, wo diese eine Macht zum Siege gelangt ist. Die niederste Stufe wie die höchste schließt ihn aus: dort sind die Gegensätze noch nicht in Spannung gesetzt, hier ist der eine entweder vernichtet oder im anderen aufgelöst. Nur in der Mitte zwischen beiden ist sein Feld und zwar so, daß seine Heftigkeit immer stärker sich entzündet, je höher er zur Sphäre der Vernunft aufsteigt. Am gewaltigsten tritt er darum hervor im Gebiet des Verstandes: der Zwiespalt ist hier der größte, der gegenseitige Kraftaufwand der erbittertste. Im Bereiche der Phantasie findet eine Freundschaft beider Gegensätze statt; es ist dieß aber ein Bund, wie ihn auch mitten auf der Laufbahn des Lebens der Geist mit dem Leibe schließt: die Liebe selbst, die ihn knüpft, trägt in sich die Flamme der Lösung und ruht nimmer, bis sie durch die Kämpfe des Verstandes hindurch in der höchsten Sphäre, im Gebiete der Vernunft, zur wahren Harmonie gelangt ist.

Der Kampf aber ist, wie Leben und Tod selbst theils auf den Leib theils auf den Geist bezogen werden, ein doppelter: einmal ist er gegen den Tod nach dem Untergang des Leibes, das andere Mal gegen den Tod beim Versinken des Geistes im Leibe gerichtet, und ebenso ist einerseits der Sieg des Lebens nach dem Abschlusse des irdischen Daseins, andrerseits der Sieg des geistigen Lebens in diesem Dasein sein Ziel. Wie ferner Leben und Tod nach den verschiedenen Stufen der Auffassung auch unter den Formen des Lichtes und der Finsterniß, des Himmlischen und des Irdischen, des Guten und des Bösen, des Ewigen und des Vergänglichen einander gegenübertreten, so sehen wir auch den Kampf durch diese verschiedenen Formen sich hindurchwinden und immer höher und höher aufsteigend erst in derjenigen Form, die alle Gegensätze ausschließt, in demjenigen Leben, das alle Formen des Todes überwunden hat, sich lösen. Und wie jene Gegensätze nicht bloß in der Sphäre des Menschen, sondern im großen Ganzen der Schöpfung zur Erscheinung kommen, so kann auch der Kampf erst, wenn er auf diesem universellen Schauplatz ausgkämpft worden ist, die Siegespalme erringen.

Blicken wir auf den allgemeinen Culturgang der Völker, so sehen wir den Kampf am wunderbarsten bei den Indern, am

großartigsten in den Mythen der Germanen, am schroffsten bei den Persern und Aegyptern, am interessantesten bei den Griechen hervortreten. Alle diese Völker haben am großen Bau der Cultur theils schöpferisch und bildend, theils erhaltend und fortentwickelnd sich betheiligt und alle haben die Entwicklung des Kampfes ganz, doch jedes in eigener Weise und mit verschiedener Kraft durchgemacht, so daß, obwohl die ganze Kette der Geisteskräfte bei allen in Schwung gesetzt wird, bei den Indern die in der zauberischen Vielheit der Sinnenwelt zerfließende Phantasie, bei den Germanen die Tiefe des Gemüthes, bei den Persern und Aegyptern der Verstand, bei den Griechen die vom Geist beherrschte Phantasie überwiegt. Bei den letzteren aber hat er noch das Eigenthümliche, daß er zuerst mit sicherer Hand das Steuer der Freiheit ergriff und in der Sphäre, die ihm in der Entwicklung des Menschengeistes angewiesen war, den Sieg, den er erringen sollte, mit genialer Kraft ganz errang. So ist, wie die geniale Schöpfung ihrer Cultur überhaupt, dieser Kampf auf der großen Bahn, den die nach Vollendung ringende Menschheit durchläuft, der erste in Wahrheit vollendete, und mit Recht hat das Urtheil der Zeit die Trophäen, die ihn krönen, in die Vorhallen des ewigen Tempels gesetzt, den der göttliche Geist des Christenthums aufgebaut.

Wir haben uns hier vorgenommen, die bezeichnete Idee, wie sie bei dem letzteren Volke und zwar zuerst wie sie in seinem Mythus und dann wie sie in seinen Kunstschöpfungen sich entwickelt hat, zur Darstellung zu bringen. Wir werden dabei dem Zug dieser Entwicklung selbst Stufe für Stufe folgen und unsern Blick auf die Hauptmomente richtend diese in der Folge, wie sie in der Wirklichkeit geworden sind, vor die Augen zu stellen suchen.

Homer.

I.

Grund des Todes.

Der Schöpfer des Hellenismus, Homer, hebt als wesentliches Moment, wodurch die Menschen sich von den Göttern unterscheiden, die Sterblichkeit hervor.[1]) Weit entfernt aber, den Grund des Todes in der Materie als solcher zu suchen, stellt er diese vielmehr als freundliche Genossin dem Geiste zur Seite und betrachtet sie selbst in gewisser Beziehung als Bedingung des geistigen Lebens.[2]) Die Gottheit tritt bei ihm nicht feindlich der Materie entgegen, um mit ihr einen Kampf um Sein oder Nichtsein zu bestehen,[3]) noch zieht sie herab zu ihr, um einem Prozeß des Lei=

[1]) Daher das charakteristische Prädikat der Götter ἀθάνατοι, das der Menschen θνητοί oder βροτοί. Homer kennt keine sterbenden Götter: wo Spuren von solchen (wie bei den begrabenen Dioskuren Il. III, 243) sich finden, gehören sie einer früheren Tradition an. In gleicher Weise verhält es sich mit dem Schwur bei der Styx, der ursprünglich die Möglichkeit eines Göttertodes voraussetzt. Hingegen können Menschen unsterblich werden, jedoch nur in so fern sie (wie Leukothea, Odyss. V, 334, Herakles XI, 602) in die Sphäre der Götter erhoben werden.

[2]) Die Götter haben, wie die Menschen, einen Leib und verkehren in leiblichen Verhältnissen, wie diese, ohne darum an ihrer Ewigkeit (αἰὲν ἐόντες) oder Seligkeit (μάκαρες) etwas einzubüßen. Der Geist wirkt mit vollem Bewußtsein nur in Gemeinschaft mit dem Leibe; getrennt von ihm wird er zum trauernden Schattenbilde (εἴδωλον). Menschliche Wesen, die zu göttlichem Dasein erhoben werden, erscheinen in diesem zugleich mit dem Geist und dem Leib. Vgl. Th. I, p. 117. 118.

[3]) Der Titanenkampf, dem diese Feindschaft zu Grunde liegt, ist (obwohl zuerst bei Hesiod erzählt) eine vorhomerische Schöpfung. Homer begnügt sich damit, diese Repräsentation der Materie von Zeus in den finsteren, freudelosen (Il. VIII, 480) Tartarus versetzen zu lassen (Il. XIV, 204). Titanen und Tartarus sind bei ihm zu einem bloßen Gegenbild des Uranus (Il. VIII, 13 ff.) und der Uranionen (XV, 225: οἵπερ ἐνέρτεροί εἰσι θεοί, Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες) geworden; nur einzelne Züge lassen den ursprünglichen Zusammenhang durchblicken. Ueberhaupt zeigt sich bei Homer überall, wo noch Spuren von jener Feindschaft hervortreten, ein Streben die Materie zu erheben. So im Mythus der Aloiden, die nach ihm nicht bloß die größten sind auf der Erde, sondern zugleich (nach Orion) die schönsten (Odyss.

dens [4]) in ihr sich zu unterwerfen; vielmehr ist diese ebenso ursprünglich, wie sie, und bildet nur eine nothwendige Ergänzung ihres Wesens. [5]) Damit wird die Materie nicht bloß selbst göttlich und wie alles Göttliche unsterblich, sondern es wird auch der Grund der Sterblichkeit aus ihrem Wesen weggenommen.

Nicht minder nothwendig aber muß dieser Grund auch von den Erscheinungen der Materie ausgeschlossen werden. Nimmer kann auf diese ein wesentliches Moment, das nicht im Wesen selbst schon vorliegt, bezogen werden. [6]) Dagegen können diese, eben weil sie nur Erscheinungen sind, von Außen her dem Loose des Todes verfallen. Daraus erklärt sich dann auch der sonst so auffallende Widerspruch, daß die Materie bei den Göttern unsterblich, [7]) bei den Menschen sterblich sich darstellt. Unsterblich nämlich ist sie bei jenen, weil sie ihnen in ihrem Wesen zukömmt, sterblich bei diesen, weil sie hier in ihrer Erscheinung auftritt. Zugleich ergibt sich aus diesem Verhältnisse, daß die Götter selbst nicht deswegen unsterblich sind, weil sie Ambrosia und Nektar genießen, noch die Menschen sterblich, weil ihnen die Gabe der Demeter zu Theil wird; [8]) viel=

IX, 310), und nicht mit wilder Leidenschaft den Kampf versuchen, sondern selbst den Gott dieses Kampfes (Il. V, 385 ff.) in Fesseln legen. Die vollendetste Materie kämpft in ihnen mit dem Geiste, wird aber, eben weil sie noch kämpft und nicht harmonisch sich fügt, von der Harmonie des letzteren (Apollo, Odyss. XI, 318) besiegt.

[4]) S. in Betreff der Thetis Th. I, p. 106. — Il. V, 383 ff., wo von den Leiden der Götter in der menschlichen Sphäre gesprochen wird, ist nicht irgend eine materielle Kraft, sondern der Streit unter den Göttern selbst als Quelle bezeichnet.

[5]) Damit stimmt auch überein, daß Okeanos (in dem Geist und Materie sich verknüpfen) als der Urgrund bezeichnet wird, aus dem alle Götter hervorgingen (Il. XIV, 246).

[6]) Kaum mag es hier einer Erinnerung bedürfen, daß hier keineswegs vorausgesetzt wird, als habe Homer selbst solche Unterschiede gemacht. Wer über Homer philosophirt, macht darum den Homer selbst noch nicht zum Philosophen.

[7]) Nicht bloß ihr Leib, sondern Alles, was nach menschlicher Auffassung aus Materie besteht, wie Wohnung, Kleider, Geräthe u. s. w., ist bei ihnen unsterblich. Daß es auch die Thiere aus ihrer Sphäre sind, kann dabei nicht auffallen. Wenn aber Il. VIII, 402 ff. Zeus der Hera und Athene droht, er werde ihre Rosse lähmen und ihre Wagen zerschmettern, so ist zwar der Begriff hier nicht in seiner Schärfe festgehalten, aber eben so wenig negirt, wie bei Aphrodite oder Ares, wenn sie von einem Sterblichen verwundet (Il. V, 339, 870) ihr unsterbliches Blut vergießen.

[8]) Daher kann auch der Simois Ambrosia hervorbringen (Il. V, 777) und Patroklos wird dadurch, daß ihm von der Thetis Ambrosia und Nektar in die Nase geträufelt wird, nicht unsterblich (XIX, 38). Diese göttliche

mehr setzt die Verschiedenheit dieses Genusses die Unsterblichkeit und Sterblichkeit schon voraus.

Ist nun so die homerische Auffassung genöthigt, den Grund des Todes außerhalb der Materie zu erkennen, so bleibt ihr nur die andere Seite des Seins übrig, die des Geistes. Und hier ist es wieder nur die Sphäre des Willens, auf die sie ihr Augenmerk richten kann. Weil aber das Geistige hier in seiner Gesammtheit gefaßt werden muß, so ist klar, daß dieß in gleicher Weise beim Willen geschehen, somit die betreffende Frage sich an den menschlichen Willen ebenso wie an den göttlichen wenden müsse. Nun hat die homerische Vorstellung einerseits den Bestimmungen des Götterwillens in der Moira einen allgemeinen Ausdruck zu geben gesucht, andrerseits den Antheil, der dem Menschengeist zufällt, in dessen Freiheit gelegt. Wir haben jedoch schon oben gesehen, [9]) daß Homer keineswegs mit seiner Moira zum Abschlusse kömmt, daß er sie vielmehr bald über Zeus hinausrückt, bald ihm unterwirft, bald wieder in ihm selbst aufgehen läßt; und ein gleiches Schwanken zeigt er auch in Betreff der menschlichen Freiheit, indem er ihr bald eine Geltung selbst gegen die Götter und die Moira zuerkennt, [10]) bald sie nicht bloß dieser unterordnet, sondern geradezu aufhebt. Es ist offenbar, daß bei solchem Schwanken eine bestimmte Lösung der betreffenden Frage nicht möglich sei, offenbar aber zugleich, daß die Momente, die dort als charakteristisch hervorstechen, auch hier vorzugsweise ins Gewicht fallen müssen. Von größter Wichtigkeit ist darum in jenen Vorstellungen der Zug, daß, je weiter die Dinge der Gegenwart entrückt werden, der Vergan-

---

Nahrung ist übrigens von der menschlichen in demselben Verhältnisse verschieden, wie die göttliche Materie selbst es ist von der menschlichen. Es ist der Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung, den die homerische Phantasie in anschaulicher Weise nicht bloß als einen Unterschied der Sterblichkeit und Unsterblichkeit, sondern zugleich des Höheren und Niederen faßt, wie es denn auch Il. V, 441 von diesem Verhältniß zwischen Göttern und Menschen selbst heißt: *οὔποτε φῦλον ὁμοῖον ἀθανάτων τε θεῶν, χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων.*

[9]) S. Th. I, p. 46 ff.

[10]) Daher das *ὑπέρμορον*. Die Präp. *ὑπέρ* hat in dieser Zusammensetzung weder die Bedeutung „über" noch auch die allein von „gegen" (Nägelsb. H. Th. p. 125), sondern sie verbindet mit der letzteren zugleich die des Uebermuthes, der aus dem Mißbrauch der Freiheit entspringt. Vgl. Odyss. I, 32 ff.: *ὢ πόποι, οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται· ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπέρμορον ἄλγε' ἔχουσιν.*

genheit angehörend oder der Zukunft, desto gewaltiger die Moira ihre Herrschaft behauptet, je mehr hingegen der Blick auf die Gegenwart gerichtet ist, desto mächtiger und unumschränkter Zeus in der Götterwelt sich erhebt, und desto entschiedener im Bewußtsein der Menschen die Freiheit sich ausspricht. Hieraus folgt, daß die homerische Vorstellung in ihren Hauptzügen den Grund des Todes weder in den Willen des höchsten Gottes noch in den des Menschen, sodern nur in die Bestimmungen der Moira, die sie jedoch nicht weiter zu erforschen unternimmt, setzen könne. Dieser Schluß aber gibt uns auch den Standpunkt an, von dem aus wir den Kampf mit dem Tode, so weit ihn die homerische Vorstellung verfolgt, zu betrachten haben. Fassen wir das Walten der Moira ins Auge, die dem Menschen gleichsam einen finsteren Abgrund weist und ihm nichts als starre Resignation übrig zu lassen scheint, so kann das Bild des Todes nur ein düsteres, der Kampf mit ihm nur ein vergeblicher sein; blicken wir hingegen auf die Siegesmacht, zu der Zeus über jene ebenso wie über alle übrigen Göttergewalten sich erhebt, und auf die freie Kraft, die der Mensch in seinem eigenen Innern fühlt, so wandeln sich die Züge jenes Bildes plötzlich zur Milde und Heiterkeit um, und wir sehen dem Menschen nicht bloß die Fähigkeit gegeben, den Kampf aufzunehmen, sondern zugleich die sichere Aussicht auf freudigen Sieg eröffnet.

II.

Der Todesfürst und das Schattenreich.

Werfen wir vor Allem einen Blick auf den Todesfürsten Hades und das finstere Reich, das er beherrscht. Obgleich Bruder des Zeus und nicht Urheber des Todes, sondern nur Herr der ihm übergebenen Todten, erscheint er mit Allem, was ihm angehört, in durchaus abschreckender Gestalt. Er ist wegen seines finsteren Wesens der verhaßteste unter allen Göttern [1]) und seine Be=

[1]) Il. IX, 158. 159: *Ἀΐδης τοι ἀμείλιχος ἠδ᾽ ἀδάμαστος· τοὔνεκα καί τε βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἁπάντων.* Vgl. v. 312: *ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλησιν.*

hausung, schauerlich und wustetfüllt, in die kein Strahl des Lichtes dringt und die in ihrer Tiefe das Schreckbild der Todeserstarrung, das Haupt der Gorgo birgt, ist selbst den Unsterblichen ein Gräuel. [2]) Uebereinstimmend hiemit ist dann auch das Loos der Seelen, sobald sie in dieses Reich gelangt sind, ein in der That beklagenswerthes: [3]) nicht bloß ist Alles, was sie umgibt, von Freuden entblößt, auch in ihnen selbst ist alle Fähigkeit, sich zu erfreuen, geschwunden: leere Schattenbilder [4]) irren sie durch die weiten Räume, [5]) ohne Bewußtsein ihrer Persönlichkeit, [6]) ohne Aussicht auf ein besseres Dasein.

Das hier entworfene Bild kann in der That auf den ersten Anblick nur mit Schrecken erfüllen. Um es jedoch in seiner wahren Bedeutung zu erfassen, müssen wir vor allem die traditionellen Elemente, aus deren Grund es erwuchs, von der eigenen Schöpfung Homers genau unterscheiden. Jene weisen entschieden theils auf persische, theils auf phönizische und ägyptische Vorstellungen zurück und erscheinen hier unter fremdem Himmel, unter ganz verschiedenen Verhältnissen der Cultur, um so düsterer, je mehr sie dem ursprünglichen Zusammenhang entrückt, zerrissen und verflacht sind; diese hingegen läßt uns, wenn wir die charakteristischen Fäden aufgreifen, keinen Augenblick zweifeln, daß jenes Bild in Wahrheit nur als ein Bild, als eine freie Gestaltung in der Phantasie des Dichters zu betrachten sei, daß ihm von diesem Standpunkte aus keine weitere Bedeutung als eine ästhetische zukomme. Wir sehen in ihm sofort nur ein Gegenbild des heiteren Lebens im

---

[2]) Il. XX, 64. 65: *οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη σμερδαλέ᾽, εὐρώεντα, τάτε στυγέουσι θεοί περ.* Teiresias fragt den Odysseus (Odyss. XI, 93. 94): *τίπτ᾽ αὖτ᾽, ὦ δύστηνε, λιπὼν φάος ἠελίοιο, ἤλυθες, ὄφρα ἴδῃς νέκυας καὶ ἀτερπέα χῶρον;* Odysseus selbst ist von Schrecken erfüllt (XI, 633 ff.), *μή μοι Γοργείην καφαλὴν δεινοῖο πελώρου ἐξ Ἀΐδεω πέμψειεν ἀγαυὴ Περσεφόνεια.*

[3]) Vgl. Odyss. XI, 488 ff.: *μὴ δή μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ᾽ Ὀδυσσεῦ· βουλοίμην κ᾽ ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ, ἀνδρὶ παρ᾽ ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη, ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.*

[4]) Odyss. XI, 475. 476: *πῶς ἔτλης Ἄϊδόσδε κατελθέμεν, ἔνθα τε νεκροὶ ἀφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἴδωλα καμόντων;* X, 494. 495: *τῷ* (dem Teiresias) *καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια, οἴῳ πεπνῦσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν.*

[5]) *εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ* Odyss. XI, 57. Il. XXIII, 74.

[6]) Il. XXIII, 103. 104: *ἦ ῥά τις ἔστιν καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν ψυχὴ καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν.*

Lichte, der Lichtgötter in der oberen Sphäre, der Lebenden, über welche diese ihr mildes Scepter führen, der Freuden, welche aus unversiegbarer Quelle hier das Dasein erheitern.[7]) Dieses Gegenbild entspricht so sehr den Forderungen der Phantasie, die wir als Lebensader der homerischen Auffassungsweise zu betrachten haben, daß es uns in der That befremden müßte, wenn uns Homer nach den gegebenen Elementen ein anderes überliefert hätte. Die Phantasie gestattete ihm, von dem vorliegenden Material einzelne Züge wegzulassen, andere willkürlich zu modificiren und zu verbinden; sie forderte aber auch zugleich harmonische Gestaltung des Ganzen, die nur möglich war durch stete Gegenüberstellung des Bildes und des Gegenbildes. Die geschiedenen Seelen mußten bewußtlos sein, weil eine Grundrichtung der Lebenden das Bewußtsein ist; sie mußten als Schatten erscheinen, weil die Lebenden im Lichte wandeln; sie mußten der Freuden entbehren, weil Hauptzug des Lebens die Freude war. Zugleich aber mußten sie auch die Beschäftigungen, denen sie im Leben sich hingegeben, forttreiben, wie der Schlafende die Thätigkeiten, die er im wachen Zustande vollzogen, im Traume ohne objektives Bewußtsein fortsetzt;[8]) sie mußten, obwohl empfindungslos, eine Sehnsucht nach dem Leben behalten,[9]) wie in Folge

---

[7]) Daß Heiterkeit Grundton der homerischen Lebensanschauung sei, kann weder durch Prädikate wie *δειλοί*, *ὀϊζυροί* (wie die Menschen nur im Verhältniß zu den seligen Göttern heißen), noch durch einzelne Aeußerungen (wie Odyss. XVIII, 130: *οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο* —. Il. XVII, 446: *οὐ μὲν γάρ τί που ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρός* —. XXIV, 325: *ὡς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι, ζώειν ἀχνυμένοις*) entkräftet werden: sie fallen in Bezug auf das Ganze so wenig ins Gewicht, als in Bezug auf die Tapferkeit der Helden die rollenden Thränen, die sie so häufig vergießen. Zugleich ist zu beachten, daß, obgleich der behandelte Gegenstand selbst zu heiteren Schilderungen weniger Veranlassung gibt, beim Dichter doch deren so viele sich finden.

[8]) Daß bei der ganzen Vorstellung des *εἴδωλον* der Traum eine Hauptrolle gespielt habe, liegt nicht bloß in der Natur der Sache, sondern wird auch durch vielfache Andeutungen bei Homer bestätigt. Der Tod ist ihm ein Bruder des Schlafes (XIV, 231); die Seele der Mutter erscheint dem Odysseus gleich einem Traumbild (*ὀνείρῳ* Odyss. XI, 206. vgl. XI, 221: *ψυχὴ δ' ἠΰτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται*); im Traum erscheint Patroklos dem Achilles und zwar so, daß das ganze Gespräch zwischen beiden als ein Akt des Traumes sich darstellt (Il. XXIII, 62 ff.) u. s. w. Von diesem Gesichtspunkt läßt sich eine Aufklärung über das Bewußtsein, das den Todten theils abgesprochen theils wieder zugestanden wird, gewinnen: sie sind bewußtlos, wie dem Träumenden das objektive Bewußtsein fehlt; sie sind bewußt, wie der Träumende sich immer als ein bestimmtes Ich weiß, wenn auch nicht als dasselbe Ich wie im Wachen.

[9]) Odyss. XI, 36 ff. flattern sie schaarenweise herbei, um Blut zu trin-

der Ideenassociation, deren Gesetzen die Phantasie folgt das Dunkel auf das Licht, das Häßliche auf das Schöne, der Schmerz auf die Lust hinweist; sie mußten endlich ohne Aussicht auf einen andern Zustand bleiben, weil der Zustand des Lebens selbst derselbe blieb. Ebenso läßt sich auch das Wesen des Hades, sein schauerliches Haus und sein Schattenscepter erklären: er ist in Wahrheit ein schlafender Zeus; sein Reich ist das der Nacht; die Wesen, über die er herrscht, sind Traumgebilde.

III.

Die Erinnyen.

Läßt uns die vorige Betrachtung die homerische Todtenwelt schon in einer viel milderen Gestalt erscheinen als wir auf den ersten Anblick anzunehmen geneigt sind, so tritt die heitere Seite noch in höherem Grade hervor, wenn wir auf die eigentlich theologischen Momente, welche sie enthält, unsere Blicke richten. Vor Allem müssen wir hier den entschieden ausgesprochenen, durch keinerlei Zweifel getrübten Glauben hervorheben, daß die Seele nach Auflösung der leiblichen Hülle fortdaure und keineswegs ebenso wie jener eine Beute des zerstörenden Todes werde, zugleich daß diese Fortdauer in einem nothwendigen Zusammenhang mit dem diesseitigen Leben stehe, somit durch Einen Grund des Seins mit ihm verknüpft sei. Wir müssen auf diesen Punkt um so größeres Gewicht legen, weil er, nicht durch künstliche Beweise gestützt, auf bloßer Ahnung beruht, es aber eben im Wesen der Ahnung liegt, auf niederer Stufe gleichsam im Dämmerlichte zu zeigen, was auf der höchsten die Vernunft als Wahrheit schaut.

Bedeutungsvoll insbesondere ist alsdann die Art und Weise, wie Homer die Erinnyen behandelt. Fast überall läßt er diese im Dienste der Todtengötter, des Hades und der Persephone auf-

---

ken, und kommen durch den Trank wieder zum objektiven Bewußtsein. Vgl. den Wunsch des Achilles v. 448 ff.

treten.[1]) Eine solche Auffassungsweise aber konnte sich offenbar nur aus der Annahme entwickeln, daß der Gottheit des Todes eine strafende Gewalt zukomme, und daß Gerechtigkeit auch auf das Sein in der Sphäre des Todes sich erstrecke. Nun erweist sich freilich diese Annahme bei Homer zunächst nur als eine traditionelle, da die bei ihm gewöhnliche Vorstellung die Todten in der Regel weder Sühnungen bestehen noch Belohnungen empfangen läßt; sie widerspricht dieser aber auch keineswegs, ja die Art und Weise, wie sie in dieselbe aufgenommen und verflochten ist, läßt deutlich die Ahnung, daß sie ihr als ein nothwendiges Moment angehöre, durchblicken. Demnach ist das ursprüngliche Wirken der Erinnyen an die Todtenwelt geknüpft: hier strafen sie die Todten, die im Leben Frevel geübt.[2]) Weil aber die Strafe im Wesen derselben unzertrennlich ist von der Gerechtigkeit, so ist es ihre Aufgabe, nicht bloß jene, sondern auch diese zu vollziehen. Dadurch erweitert sich ihr Wirken über die Sphäre der Todtenwelt und erstreckt sich zugleich auf die Lebenden; denn sollen sie Gerechtigkeit gewähren den Todten, so müssen sie auch Strafe üben können an den Lebenden, die gegen die Todten, entweder da sie noch im Lichte wandelten oder schon dahingeschieden waren, gefrevelt.[3]) Hat aber ihr Wirkungskreis einmal diese Ausdehnung gewonnen, so kann es nicht mehr auffallen, wenn sie auch diejenigen Lebenden, die überhaupt ein todeswürdiges oder am Ende nur ein diesem ähnliches Ver-

---

[1]) Daher *στυγεραὶ Ἐριννύες, ἠροφοῖτις Ἐριννύς*. Il. IX, 455 ff.: *στυγερὰς ἐπεκέκλετ᾽ Ἐριννῦς — θεοὶ δ᾽ ἐτέλειον ἐπαράς, Ζεύς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινὴ Περσεφόνεια.*

[2]) Il. XIX, 259. 60: *Ἐριννύες, αἵδ᾽ ὑπὸ γαῖαν ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ᾽ ἐπίορκον ὀμόσσῃ.* Richtig bezieht Nägelsbach hier gegen Nitzsch *ὑπὸ γαῖαν* zu *τίνυνται*; der homerischen Sprache ist es jedoch angemessen, es mit *αἵδ᾽* und *τίνυνται* zugleich zu verbinden, so daß nicht bloß die Erinnyen in der Unterwelt sind, sondern auch ihre Strafe ebendaselbst stattfindet. Vgl. Il. III, 278. 79: *καὶ οἳ ὑπένερθε καμόντας ἀνθρώπους τίνυσθον, ὅτις κ᾽ ἐπίορκον ὀμόσσῃ* (hier sind Hades und Persephone mit den Erinnyen gemeint: *τίνυσθον* nöthigt keineswegs, wie Nägelsb. annimmt, an die ersteren allein zu denken, vgl. Il. IX, 182; *οἱ* aber steht mit Bez. auf Hades). Hieher gehört auch Odyss. XX, 76. 77: *τόφρα δὲ τὰς κούρας Ἅρπυιαι ἀνηρείψαντο, καί ῥ᾽ ἔδοσαν στυγερῇσιν Ἐρινύσιν ἀμφιπολεύειν.*

[3]) Vgl. Il. IX, 566 ff.: *ἣ ῥα θεοῖσιν πόλλ᾽ ἀχέουσ᾽ ἠρᾶτο κασιγνήτοιο φόνοιο — κικλήσκουσ᾽ Ἀΐδην καὶ ἐπαινὴν Περσεφόνειαν — παιδὶ δόμεν θάνατον· τῆς δ ἠεροφοῖτις Ἐρινὺς ἔκλυεν ἐξ Ἐρέβεσφιν, ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα.*

brechen begangen haben,[4]) mit Strafe verfolgen. So treten sie dann unter den Lebenden ein in die Herrschersphäre des Zeus, und werden sofort, ohne jedoch ihres ursprünglichen Dienstes sich zu begeben, zugleich Dienerinnen des Lichtgottes.

Unverkennbar spricht sich in diesem Verhältnisse der Erinnyen die Idee oder vielmehr die Ahnung aus, daß im Grunde nur Eine Strafe und Gerechtigkeit übende Macht sich finde, und daß diese mit Einem Bande die Licht- und Schattenwelt ebenso umschließe, wie Eine Kette des Seins, nur in verschiedener Form, das Leben verknüpft mit dem Tode.

Ganz übereinstimmend hiemit ist die bei Homer geschilderte[5]) Bestrafung einzelner Frevler in der Unterwelt, wie des Tityos, des Tantalos, des Sisyphos. Zunächst setzen diese, wie Minos, Orion, Herakles, nach der oben entwickelten Vorstellungsweise im Tode nur den Zustand fort, den sie schon im Leben begonnen;[6]) dann wird ihre Bestrafung zwar nicht von den Todtengöttern, sondern von Zeus und der Moira verhängt, sie hätte aber auch, wenn nicht an sie das im Vorigen nachgewiesene Moment der Strafe und der Gerechtigkeit geknüpft worden wäre, nicht in ihrer Sphäre vollzogen werden können.

Zwei Punkte nun sind es vorzugsweise, die wir aus der Entwicklung dieser Momente erschließen können: einmal der im Geist der homerischen Dichtung mit Entschiedenheit sich aussprechende Drang nach der heiteren Seite des Lichtes, und dann die freudige Ahnung, daß dem Guten im Tode keineswegs dasselbe Loos, wie dem Schlechten, sondern ein dem Wandel im Leben entsprechendes zu Theil werde.

---

[4]) Hieher gehört zunächst der Mord, dann der Meineid (vgl. Il. IV, 158 ff. 235 ff. 270), dann überhaupt die Verletzung der heiligen mit unmittelbarer Nothwendigkeit sich kundgebenden Gesetze in der Familie (vgl Odyss. XI, 280), im öffentlichen Leben (vgl. Odyss. XVII, 475. Il. XV, 204), in der Natur (vgl. XIX, 418).

[5]) Die Stelle der Odyssee XI, 565—627 mag allerdings (vgl. Nitzsch z. d. St.) ursprünglich einem anderen Liederganzen als die übrige Erzählung des Odysseus angehört haben; der Inhalt an sich aber widerspricht der homerischen Vorstellung durchaus nicht, so daß aus ihm auf eine spätere Dichtung nicht geschlossen werden kann. Ueber Herakles insbes. s. unten.

[6]) Es ist der Zustand der aus dem Frevel entspringenden Qual, die als Strafe der Götter gefaßt und in ihrer Form mit den Ursachen des Frevels in Verbindung gebracht wurde. So ist die Strafe des Tityos nur eine Fortsetzung der Gier, die schon im Leben ihn zum Frevel getrieben und gequält hatte. —

IV.

Das elysische Gefilde. Menelaos. Odysseus.

Die ethisch-religiösen Züge bilden in den Vorstellungen Homers gleichsam ein zartes Adergewebe, das den ganzen Organismus seiner Welt durchzieht und überallhin den Strom des Lebens geleitet. Wir haben so eben gesehen, wie sie erheiternd selbst in das Schattenreich hinabdrangen, und es müßte in der That befremden, wenn sie die Macht des Todes nicht weiter zu brechen, der hoffenden Seele keine weiteren Aussichten zu erschließen vermocht hätten. Aber Homer kennt ja auch das elysische Gefilde und das Glück der Seligen, die dort wohnen. Proteus weissagt dem Menelaos:

(Odyss. IV, 563 ff.)

Einst zur elysischen Flur, wo am äußersten Rande der Erde
Wohnt Rhadamanthys, der Blonde, gelangst du von Göttern geleitet —
Dort ist voll Wonne und Lust ein Leben den Menschen beschieden:
Nimmer bedrängt sie der Schnee, nicht Regen noch Toben des Sturmes,
Hauche des Zephyros nur, die herauf der Okeanos sendet,
Wehen in sanftem Gelispel beständig erquickende Kühlung —
Weil du der Helene Gatte genannt wirst und Eidam Kronions.

Stellen wir dieser Schilderung, um sie vom rechten Gesichtspunkt aus betrachten zu können, sogleich die der Götterwohnung, des Olympos, gegenüber:

(Odyss. VI, 41 ff.)

Also sprach und entschwand die lichtäugige Göttin Athene
Schnell zu den Höh'n des Olympos, dem ragenden Sitze der Götter:
Ewig ist dieser, unnahbar dem stöbernden Schnee und dem Regen,
Nimmer umbrauset vom Sturm; unwandelbar leuchtet sein Schimmer
Endlose Heitre verbreitend und wolkenlos rings ihn umfließend.
Dort in ewiger Wonne erfreu'n sich die seligen Götter.

Vergleichen wir die Hauptzüge dieser beiden Schilderungen, so ergibt sich, daß der Zustand im Elysium von dem im Olymp nach homerischer Auffassung nur wenig verschieden sein konnte. Hier wie dort sind die Bewohner unsterblich, ihre Genüsse ungetrübt von Sorgen: nur leben hier Götter von ewigem Lichtglanze umstrahlt, dort selige Menschen, umfächelt vom lieblichen Zephyr, den der wallende Lebensstrom heraufsendet. Insbesondere aber ist die Annahme von Wichtigkeit, daß nur solche Menschen, die durch besondere Vorzüge

sich auszeichnen, auf das elysische Gefilde versetzt werden. Ein solcher ist hier bei Menelaos die Verwandtschaft mit Zeus, wobei nicht unbeachtet bleiben darf, daß es hier keineswegs auf die Verwandtschaft als solche ankömmt, sondern vielmehr auf die moralische Tüchtigkeit, die bekanntlich Homer stets im innigsten Zusammenhang mit der Abstammung auffaßt. Auch liegt kein Grund vor, das elysische Glück nur als eine Gunst, die einzelnen Lieblingen zu Theil geworden wäre, zu betrachten: ausdrücklich ist an den betreffenden Stellen von Menschen überhaupt die Rede, und durch Menelaos wie durch Rhadamanthys und durch das Geleit der Götter ist eben auf die Eigenschaften hingewiesen, die man bei jenen voraussetzte.

Wo aber ist dieses elysische Gefilde, das mit der olympischen Wohnung so auffallende Aehnlichkeit hat, zu suchen? Allzu wenig ist in Betreff dieser Frage bis jetzt, wie es scheint, auf einen Punkt, der hier gerade von höchster Bedeutung ist, Rücksicht genommen worden, nämlich darauf, daß es Aegypten ist, wo Menelaos nach der Erzählung Homers die betreffende Weissagung erhält, und daß Rhadamanthys, zu dem er gelangen soll, der Sohn einer Phönizierin,[1]) mittelbar ebenfalls auf Aegypten zurückweist. Doch bringen wir sogleich, um diesen Punkt desto sicherer verfolgen zu können, noch eine andere Stelle aus Homer bei, die in denselben Zusammenhang gehörend nur vom bezeichneten Gesichtspunkt aus eine genügende Erklärung zuläßt. Es ist dieß die Erzählung, die der Dichter von den Phäaken entwirft, von ihrem wunderbaren Lande, ihren Sitten und Beschäftigungen, ihrem Verkehr mit den Göttern und ihrem ungetrübten Glücke, dessen sie sich ebenso wie die Seligen auf dem elysischen Gefilde erfreuen.[2]). Welcker hat in seiner gelehrten und geistvollen Abhandlung über die Phäaken[3]) entscheidend nachgewiesen, daß dieses Volk weder ein historisches noch ihr Land Scherta Korcyra sein könne. Wenn jedoch derselbe Gelehrte

---

[1]) Il. XIV, 322.

[2]) Odyss. VI. VII. VIII. XIII.

[3]) Welckers kleine Schriften II, p. 1—80. Welcker faßt die Hauptmomente dieser Abhandlung selbst (p. 60) in folgende Sätze zusammen: 1) Die Phäaken sind ein mythisches Volk; 2) ihr Wohnsitz Scheria ist nicht Korcyra; 3) der Mythus der Phäaken hat einen bestimmten Sinn; 4) der Dichter hat die Fabel nach dieser ihrer Bedeutung sinnreich mit der Geschichte des Odysseus verflochten.

an eine Uebertragung nordischer Sagen von den „Fährmännern des Todes" denkt, so drängen sich der Bedenken allzu viele auf, als daß man ihm so leicht beistimmen könnte.

Die Phäaken wohnen fern von dem Gewühl der strebsamen[4]) Menschen, im weitaufrauschenden Meere, an den Grenzen der Erde; und nicht stehen sie mit Sterblichen im Verkehr, sondern mit Göttern, die in wahrer Gestalt ihnen erscheinen und mit ihnen des Mahles sich erfreuen. Sterbliche kommen nur auf Irrfahrten zu ihrem Lande und werden sofort auf wunderbaren Schiffen von ihnen nach dem Ort ihrer Bestimmung geleitet. Diese Schiffe gehen schnell, wie der Vogel durch die Lüfte, wie der Gedanke sich bewegt, und kein Steuer lenkt ihren Lauf; geistbegabt sind sie selbst aller Pfade kundig, die sie in Dunkel und Nebel gehüllt durchziehen. Schifffahrt ist darum auch der eigentliche Beruf, dem die Phäaken obliegen, doch treiben sie diese nicht, um Reichthümer und Schätze zu häufen, sondern um jene Irrenden auf ihren Wanderungen zu geleiten. So kömmt auch Odysseus zu ihnen, nachdem er zurückkehrend aus dem Schattenreiche lang auf dem Meer umher geirrt; in der Nacht, während süßer Schlaf gleich dem Todesschlummer ihn umfängt, führen sie ihn über das wogende Meer, und beim Anbruch des Morgens schaut er die ersehnten Gefilde seiner Heimath wieder. Die merkwürdigste Fahrt aber, mit der sie betraut werden, ist die, auf welcher der blonde Rhadamanthys, um den Sohn der Erde Tityos zu besuchen, sich von ihnen nach Euböa, das am weitesten von Scheria entfernt liegt, bringen läßt. Es ist dieß derselbe Rhadamanthys, der auf dem elysischen Gefilde seinen Wohnsitz hat, und zu dem nach der Weissagung des Proteus auch Menelaos, wie wir oben gesehen, gelangen soll.

Wir haben oben in Betreff des Elysiums auf Aegypten hingewiesen; entschieden aber sprechen für diese Quelle die Züge, die wir so eben an den Phäaken hervorgehoben. Trefflichen Aufschluß hierüber geben uns die neueren Forschungen auf dem Gebiete der ägyptischen Religion, geknüpft insbesondere an die zahlreichen bild-

---

[4]) Odyss. VI, 8: ἑκὰς ἀνδρῶν ἀλφηστάων. Wir erkennen in ἀλφ. ein allgemeines Prädikat der auf der Erde wohnenden Menschen, in so fern sie hier nur ringend und strebend ihr Leben fristen können.

lichen Darstellungen in den Gräbern und an die Papyrusrollen, die man den Mumien beizugeben pflegte. In dem hieroglyphischen Exemplar des Todtenbuches zu Turin, das Lepsius veröffentlicht hat, [5]) und das nach dem Stil der Hieroglyphen und Figuren, wie dieser Gelehrte nachweist, etwa in das fünfzehnte Jahrhundert v. Chr. hinaufreicht, finden wir geradezu das Vorbild des ganzen Vorstellungskreises, in dem die homerische Sage vom Reich des Hades, vom Elysium, vom Land der Phäaken, das von dem letzteren nicht getrennt werden kann, von Rhadamanthys und den wunderbaren Fährmännern sich bewegt. Wir sehen hier, wie der Verstorbene, nachdem er unter den üblichen Ceremonien über den heiligen See oder den Nil gebracht worden ist, neubelebt aus dem Grabe sich erhebt und sofort unter Gebeten, die er an Re und Atmu, den Sonnengott als Beherrscher der oberen und niederen Sphäre, [6]) richtet, seine Wanderungen nach dem himmlischen Orte, den er künftig bewohnen soll, antritt. [7]) Wir sehen hierauf, wie er in das westliche [8]) Todtenreich, den Amenthes, gelangt, [9]) und wie er hier im Saale der doppelten Gerechtigkeit [10]) vor dem Throne des Osiris die Entscheidung über sein weiteres Loos vernimmt. Ist das Urtheil hier zu seinen Gunsten gesprochen, [11]) und muß er nicht zur Erde, wie die schuldige Seele, zurückkehren, so zieht er unter dem Schutze des Osiris durch die verschiedenen Himmelsregionen zu den Gestirnen, wo seine eigentliche Heimath [12]) ist, empor. Zahlreich nun sind die Gegenden, die er auf diesem Wege durchwandert, und verschieden die Bewohner, für die sie bestimmt sind. Unter allen aber fesselt

---

[5]) Lepsius „Das Todtenbuch der Aegypter nach den hieroglyphischen Papyrus in Turin."

[6]) Vgl. die Inschrift bei Champollion panth. égypt. pl. 26. C, wo Re und Atmu nur Ein Wesen sind, die Sonne in der Oberwelt und im Ement. Im betreffenden Hieroglyphenbilde sind beide in der Weise verbunden, daß sie Rücken an Rücken gelehnt sitzen und der eine nach Rechts (Osten), der andere nach Links (Westen) gewandt ist. S. Röth, G. u. ab. Phil. Not. 148.

[7]) I—VII, cap. 1—17.

[8]) Amenti = Ement, Westen zugleich und Todtenreich. S. Röth, G. u. a. Ph. Not. 241 und 148.

[9]) L, cap. 125.

[10]) „Der belohnenden und bestrafenden," wie Lepsius erklärt p. 13. Vgl. oben die Erinnyen.

[11]) „Buch der Erlösung im Saale der doppelten Gerechtigkeit" heißt die Ueberschrift des betreffenden Abschnittes (Lepsius p. 13).

[12]) Vgl. *Plutarch.* de facie in orbe Lun. cap. 28: πᾶσαν ψυχὴν, σώματος ἐκπεσοῦσαν, εἱμαρμένον ἐστὶ τῷ μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης

insbesondere die folgende durch eine höchst merkwürdige Bilderreihe unsere Aufmerksamkeit. [13]) Wir sehen hier ein von himmlischen Gewässern umflossenes und ebenso im Innern von Strömen durchzogenes Land. Von den drei offenbar durch Eine Ideenreihe verknüpften Abtheilungen stellt die mittlere ein prangendes Gefilde dar, wo die glücklichen Bewohner zugleich ackern, säen, erndten, dreschen und von der segenreichen Fülle, deren sie sich erfreuen, der Gottheit Opfer darbringen. [14]) In der unteren sieht man zwei Schiffe, deren Enden in Schlangenköpfe auslaufen, [15]) das eine ruderlos, das andere mit acht Rudern und einem leeren Thron [16]) versehen. Neben beiden befindet sich ein heiliger mit Wasser gefüllter Krug. Ohne Zweifel ist hier auf den Segen, der aus dem Wasser kömmt, [17]) wie im Vorigen auf den des Landes, hingewiesen: somit auf die Hauptmomente des Glückes, wie es die Phantasie des Aegypters sich vorstellte. In der oberen Abtheilung sieht man den Verstorbenen, den ein Schiffer auf den himmlischen Gewässern herbeigeführt, den hier waltenden Göttern nahen und ihnen Gebete und Opfer darbringen. Auch scheinen hinter ihm noch andere Seelen, vom Gotte Thot begleitet, ebenfalls über das Wasser gekommen zu sein. Diese dritte Bilderreihe läßt die Gegend als eine himmlische erkennen und zugleich als eine jener Regionen, welche die Seele auf ihren Wanderungen durchziehen muß. Doch die Stätte ist für

---

χωρίῳ πλανηθῆναι (vgl. den irrenden Odysseus) *χρόνον οὐκ ἴσον. Ἀλλ' αἱ μὲν ἄδικοι καὶ ἀκόλαστοι δίκας τῶν ἀδικημάτων τίνουσι· τὰς δὲ ἐπιεικεῖς, ὅσον ἀφαγνεῦσαι καὶ ἀποπνεῦσαι ἀπὸ τοῦ σώματος, ὥσπερ αἰτίου πονηροῦ, μιασμοὺς, ἐν τῷ πραοτάτῳ τοῦ ἀέρος, ὃν λειμῶνας ᾅδου καλοῦσι, δεῖ γενέσθαι χρόνον τινα τεταγμένον· εἶτα οἷον ἐξ ἀποδημίας ἀνακομιζόμεναι φυγαδικῆς εἰς πατρίδα, γεύονται χαρᾶς.*

[13]) XLI, cap. 10.

[14]) Vgl. in Betreff des Phäakenlandes Odyss. VII, 112 ff.

[15]) Wohl in Beziehung auf den schlangengestaltigen Ophion, den Amun Kneph Hornophre, der im Nil sich verkörpert und unter dessen Regierung das goldene Zeitalter fällt. Der irdische Nil ist nur Ausfluß des himmlischen; sein gewöhnlicher Name Okeame fällt mit dem griechischen *Ὠκεανός* zusammen (Diod. Sic. I, 19). — Nun vergl. man die Lage des Phäakenlandes in der Nähe des Okeanos und die des elysischen Gefildes, zu dem der Okeanos Zephyre heraufsendet.

[16]) Wohl des Ophion selbst. So stellt das Hieroglyphenbild des Osiris ein Ruhebett oder einen Thron dar, darüber ein Auge, oder ein bloßes Scepter mit einem Auge (Champoll. gramm. égypt.).

[17]) Man denke hier zugleich an jenen bekannten Wunsch auf Inschriften: *δώῃ σοὶ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ.*

sie nur eine vorübergehende: obgleich alle Fülle des Segens, die sie auf Erden sich denken konnte, sich hier zu finden scheint, so ist sie doch noch zu höherem Glücke bestimmt und muß weiter emporziehen, bis sie zur vollen Anschauung im Lichte, zur himmlischen Heimath, gelangt ist.[18]) Auch hier sehen wir sie öfter zu Schiffe wie auf den vorigen Wanderungen, entweder von einem Fährmann geleitet, oder auch allein, so daß das Schiff selbst der Wege, die es zu machen hat, kundig zu sein scheint.[19]) In gleicher Weise sehen wir in diesen Darstellungen auch Götter die ätherischen Gewässer durchziehen auf Schiffen, die bald von Fährmännern gerudert werden, bald von selbst wie vom bloßen Gedanken der Gottheit bewegt dahinfahren.[20])

Es ist unmöglich in diesen Zügen das oben schon angedeutete Vorbild zu verkennen, unmöglich insbesondere bei den zuletzt angeführten Schiffen und Fährmännern nicht an die Phäaken und ihre Wunderschiffe zu denken. Auch das Land der Phäaken und das elysische Gefilde an den äußersten Grenzen der Erde, am rauschenden Okeanos, ist klar vorgebildet. In gleicher Weise verhält es sich mit dem Schattenreich jenseits des westlichen Okeanos; es ist in der That nur ein Reflex des ägyptischen Ement oder Amenthes. Dabei wird jedoch nicht mehr behauptet, als daß die Grundlage auf ägyptischem Boden zu suchen sei; manches ist wieder anderen Quellen entsprungen, das Hauptbild Schöpfung des homerischen Geistes. So ist das selige Leben der Phäaken ein Ideal jonischer Zustände, wie es in der Phantasie Homers sich gebildet hatte,[21]) während die ägyptische Vorstellung die Zustände des eigenen Landes idealisirt. Ferner ist klar, daß mancher Zug seiner ursprünglichen Bedeutung entrückt werden mußte: so spielt das Gorgohaupt im homerischen Schatten=

---

[18]) Schon die ersten 15 Kapitel des Todtenbuches (nach Lepsius p. 7 „der älteste Abriß des Ganzen") handeln von der Erscheinung im Lichte des Osiris, schließen aber mit der Anbetung des Sonnengottes; in den letzten Stellen des Buches aber tritt die Seele ein in die höchsten Räume des Himmels (vgl. Th. I, p. 116).

[19]) So LIII, cap. 130. Vgl. die Phäakenschiffe Odyss. VII, 36. VIII, 557 ff. Insbesondere kann hier auch verglichen werden X, 501 ff., wo Odysseus zum Todtenreiche fahrend sich bloß in das Schiff zu setzen braucht und dieses allein den Weg findet.

[20]) VII. X. XXXIV. XXXV. XXXVII. XXXVIII. XXXIX. XLII. LII. LIV. LV. LVI. LIX. LXX (Ruder der vier Himmelsgegenden).

[21]) S. Welcker, Kl. Schrift II. p. 30 ff. Zell, Ferienschriften I, p. 9.

reich eine ganz seltsame Rolle, während es im ägyptischen Todtenreich der Mond ist,[22]) bis zu dessen Sphäre der Amenthes reicht. Insbesondere mußten Modifikationen stattfinden, wenn die Ueberlieferung erst durch ein anderes Volk vermittelt wurde; so bei Rhadamanthys, der bei Homer ein phönizischer Sprößling ist, in seinem ganzen Wesen aber den Aegypter verräth. Wir erkennen in ihm nämlich den Sonnengott Ra (Re), wie er im Amenthes das Scepter der Gerechtigkeit führt, somit Osiris selbst in einer seiner Erscheinungsweisen,[23]) unter denen er die Sphären des Lichtes wie die des Dunkels durchwandelt. Von diesem Gesichtspunkt aus müssen wir auch die sonst seltsame erscheinende Fahrt erklären, auf welcher Rhadamanthys von den Phäaken in Einem Tag zum Erdensohn Tityos gebracht und wieder zurückgeleitet wird: es ist die Fahrt des Sonnengottes Ra (des Osiris), auf welcher jene dämonischen Fährmänner, von denen wir oben gesprochen, ihn zu Schiffe aus dem Reiche der Nacht in das des Tages heraufführen und wieder dorthin zurückbringen. In diese Kategorie gehört dann auch die Wanderung der Phäaken selbst, die sie nach der Erzählung Homers[24]) von Hypereia, wo sie einst in der Nähe der wilden Cyclopen gewohnt hatten, nach dem elysischen Festlande[25]) Scheria unternommen haben sollen. Hypereia oder das Oberland ist die Erde, und jene Wanderung greift in die ägyptische Sage von den ursprünglichen Erdbewohnern zurück. Diese nämlich waren einst Götter und selige Geister: ein Theil aber wandte sich, verleitet durch Seb (Kronos), zum Bösen, worauf ein Kampf erfolgte, in dem Seb mit seinem ganzen Anhang unterlag. Sofort zogen die reinen Geister mit den guten Göttern von der Erde hinweg, um die verschiedenen Regionen des Himmels zu bewohnen, die schuldbeladenen aber wurden ver=

---

[22]) Auch Orpheus soll (Lobeck, Aglaoph. II, 836) die σελήνη Γοργόνιον διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πρόσωπον genannt haben.

[23]) S. die zahlreichen auf diese bezüglichen Namen des Osiris im Todtenbuch, cap. 141 und 142. In Betreff des Königs Rhadamanthys (wie des Minos) können indeß auch selige Könige wie Mencheres und Tet, die das Todtenbuch cap. 64 anführt, verglichen werden.

[24]) Odyss. VI, 4 ff.

[25]) So erklärt Welcker p. 6 mit Recht den Namen Σχερίη. Wenn jedoch derselbe die Phäaken (von φαιός) „Dunkelmänner" nennt, so stimmt dieß zwar mit einzelnen Zügen ihres Wesens überein, nicht aber mit der homerischen Genealogie Odyss. VII, 55 ff. Phäaken hießen sie schon vor der Auswanderung, als sie noch Hypereia, die Erde, in der glücklichen Urzeit bewohnten; so dürfte sich unsere obige Erklärung „Erdmänner" (S. Th. I, p. 101) eher rechtfertigen lassen.

urtheilt auf der Erde zu bleiben und in menschliche Leiber eingehend ihre Schuld zu büßen.[26])

Ist nun das homerische Elysium wie das Land der Phäaken wirklich in dem bezeichneten Zusammenhange aufzufassen, so ist uns auch ein Anknüpfungspunkt zur Deutung der Odysseussage,[27]) in so weit sie in diesen Vorstellungskreis eingreift, gegeben. Vor Allem erkennen wir in dieser eine Parallele zu der im ersten Theil behandelten Sage des Achilleus: sie spielt auf Ithaka dieselbe Rolle, wie die letztere auf Aegina und in Thessalien; beide greifen, in gleicher Weise einem größeren Sagennetze angehörend, in ihren Grundfäden hinaus über den Boden Griechenlands, und beide sind in gleichem Maße von dem Charitengewebe der homerischen Dichtkunst umzogen. Odysseus ist in jener Sage der Mensch auf seinen Wanderungen durch Leben und Tod.[28]) Von göttlichem Ursprunge genießt er anfangs im lieblichen Heimathlande eines wonnereichen Daseins. Da läßt er durch List sich bereden, diesem Glücke

---

[26]) S. Röth, G. u. a. Phil. p. 152 ff.

[27]) Einzelne Andeutungen mögen hier genügen, da ein anderer Theil unserer Untersuchungen Veranlassung geben wird, noch einmal auf diese Sage zurückzukommen.

[28]) Osterwald in seinen „homerischen Forschungen" erkennt in Odysseus ursprünglich einen Naturgott und sucht eine Urverwandtschaft griechischer und nordischer Sagen nachzuweisen. Unläugbar ist, daß verschiedene Züge und Elemente in der Odysseussage verschmolzen sind und daß einzelne derselben allerdings einen Naturgott durchblicken lassen, wie denn auch Creuzer schon in seiner Symbolik III, p. 137 Anm. 5 auf einen Sonnen- und Jahresgott hingewiesen hat; unläugbar aber zugleich, daß in solchen Sagen das Menschliche entschieden in den Vordergrund tritt und das Göttliche nur den vorbildlichen Hintergrund (vgl. d. folg. Sage des Herakles) für das Menschliche bildet, wie denn im Leben der Natur das Vorbild des menschlichen, im Wandel der Sonne insbesondere das Vorbild des menschlichen Wandels durch Leben und Tod erkannt wurde. So nannte man auch in Aegypten den Verstorbenen geradezu einen Osiris mit Beziehung auf den Gott, dessen Wanderungen er folgte, und Niemand wird darum in jenem selbst einen Gott finden wollen. Nur allzu oft scheint uns ein Naturmythus vorzuliegen, wo nur eine Anlehnung an einen solchen stattgefunden. — Aehnlich verhält es sich mit der Urverwandtschaft: nächste Quelle für Homer war wohl entschieden der oben angedeutete, durch Phönizier vermittelte, ägyptische Glaubenscyclus, wobei jedoch nicht geläugnet wird, daß einzelne Fäden wieder theils von Aegypten und Phönizien theils von Griechenland aus nach dem Orient zurückgreifen, um dort mit den Grundfäden der nordischen Mythologie zusammenzutreffen. Hier mag dann vorzüglich der wegmüde (vegtamr) Odin zur Sprache kommen und sein Abkömmling Sigfrit: hat man doch jüngst diesen letzteren selbst bis in die indische Sagenwelt verfolgt (Holtzmann „Untersuchungen über das Nibelungenlied" 1854) und Anklänge an die Abenteuer des Odysseus sogar in mongolischen Heldensagen (Schott, „Ueber die Sage von Geser-chan" Abhdlg. d. Ak. d. Wiss. 1851), erkannt.

zu entsagen, muß fort aus der Heimath, muß nach fremdem Lande steuern und tausenderlei Mühsale und Kämpfe bestehen. Ihn geleitet jedoch auf diesem Wege der Schutz der Götter, und indem er vertrauensvoll zu diesen aufblickt, schafft er sich durch weise Besonnenheit und unermüdliche Thatkraft im Streitgewühl des Lebens unsterblichen Ruhm. Sofort wird ihm gestattet, die Gefilde der Heimath, nach denen er so lange sich gesehnt, und die Lieben, die er dort zurückgelassen, wiederzusehen. Doch auf der Rückkehr harren seiner neue Kämpfe, nicht bloß mit äußeren Stürmen und Mühsalen, sondern mit dem Feinde in der eigenen Brust. Nachdem er auch hier durch unerschütterlichen Muth, durch Weisheit und Vertrauen auf die Götter den Sieg errungen und die Aufgabe des Lebens erfüllt hat, verläßt er den irdischen Schauplatz, um die Sphäre der Todten zu betreten. Da gelangt er zuerst ins schauerliche Reich der Schatten, doch seine Bestimmung ist nicht hier zu weilen, sondern die Wanderung, nachdem er die weiteren Schicksale derselben erfahren, belehrt zugleich über die verschiedenen Pfade und Gegenden,[29]) nach der Heimath fortzusetzen. Sofort steuert er durch die Sphäre der Nacht, zieht über himmlische Gewässer von Region zu Region, seiner irdischen Gefährten immer mehr und mehr sich entledigend,[30]) gelangt zur Sphäre, wo die Rinder der Sonne weiden, zur elysischen Au im zarten Duft der Sternenräume,[31]) endlich zur himmlischen Heimath, wo er zum neuen Lebensmorgen erwacht.

So verfällt der Mensch in der irdischen Sphäre dem Tod; doch edles Ringen und Streben führt ihn aus den Fesseln des Todes zum ursprünglichen Glücke zurück. Nur der feige Kämpfer bleibt in jenen Fesseln, ihm allein ist das Schattenreich ein Schrecken, und nur ihm erschließt sich keine Hoffnung auf ein schöneres Dasein.

Dieß die Hauptzüge der Sage: im homerischen Gemälde viel=

---

[29]) Vgl. in Betreff der Seele im Amenthes Lepsius, Todtenb. p. 8.

[30]) So verliert nach ägyptischer Vorstellung die Seele auf ihrer Rückwanderung nacheinander die verschiedenen schlechteren Bestandtheile, die sich in niederen Sphären ihr beigesellt haben, bis sie endlich ganz rein in die höchste Sphäre, in die Heimath emporgelangt.

[31]) Auch die Schweine auf der Insel der Circe, die Sirenen und ähnliche Wunderdinge lassen sich, wie wir später sehen werden, von dem genannten Gesichtspunkt aus in ungezwungener Weise erklären.

fach mit anderen durchflochten und vom Zauber der Dichtung in der Weise umspielt, daß sie bei flüchtiger Anschauung dem Blicke sich geradezu entziehen,[32]) klar aber in ihrer wahren Bedeutung hervortretend, sobald sie bis auf ihren Grund verfolgt und in richtigen Zusammenhang mit anderen Sagencyclen, mit denen sie durch nothwendige Bande der Cultur verknüpft sind, gebracht werden. Und sollte Homer selbst wohl dieses Zusammenhangs völlig unbewußt geblieben, sollte er, der den weisen und in Allem erfahrenen Odysseus so unübertrefflich zu schildern wußte, selbst so wenig weise und erfahren gewesen sein? Doch suchen wir, bevor wir Schlüsse ziehen, für die Prämissen, die sich uns dargeboten, weitere Stützpunkte zu gewinnen.

V.

Herakles. Grund des Bösen. Olympos.

Als Kämpfer mit dem Tode und zugleich als Sieger über ihn erscheint bei Homer bestimmt und vorzugsweise Herakles. Nicht bloß kehrt er unversehrt aus dem Todtenreiche, in das er hinabgestiegen, zurück, sondern führt auch den stygischen Hund, den er dort gebändigt, hinweg.[1]) Ja der Todtengott selbst wird von ihm verwundet und genöthigt in das Reich des Lebens emporzusteigen und beim himmlischen Arzt Heilung zu suchen.

(Il. V, 395 ff.)
Aides selber auch litt, als einst mit dem schnellen Geschosse
Ihn den gewaltigen dort bei den Pyliern unter den Todten
Traf und den Schmerzen hingab der furchtbare Sprößling Kronions.
Dann zur ragenden Höhe, wo pranget im Licht der Olympos,

---

[32]) Vgl. hier was Plato sagt Alcib. II, p. 147 B: *ἀλλ αἰνίττεται, ὦ βέλτιστε, καὶ οὗτος καὶ οἱ ἄλλοι δὲ ποιηταὶ σχεδόν τι πάντες. ἔστι τε γὰρ φύσει ποιητικὴ ἡ ξύμπασα αἰνιγματώδης καὶ οὐ τοῦ προστυχόντος ἀνδρὸς γνωρίσαι· ἔτι δὲ πρὸς τῷ φύσει τοιαύτη εἶναι, ὅταν λάβηται ἀνδρὸς φθονεροῦ τε καὶ μὴ βουλομένου ἡμῖν ἐνδείκνυσθαι, ἀλλ᾽ ἀποκρύπτεσθαι ὅτι μάλιστα τὴν αὑτοῦ σοφίαν, ὑπερφυῶς δὴ τὸ χρῆμα ὡς δύσγνωστον φαίνεται, ὅ τι ποτὲ νοοῦσιν ἕκαστος αὐτῶν.*

[1]) Il. VIII, 365 ff. Odyss. XI, 619 ff.

Stieg der Getroff'ne empor, gefoltert vom Brande der Wunde,
Die ihm geboret der Pfeil, der tief in die Schulter gedrungen.
Drauf von Paieon, der lindernden Balsam auflegte,
Ward er geheilet, denn nimmer war sterblichem Loos er verfallen.

Herakles ist, wie er bei Homer auftritt,[2]) ebenso ein Repräsentant der Menschheit nach einem bestimmten Ideencyclus, wie Odysseus, und ebenso finden wir bei ihm menschliche Vorgänge mit göttlichen verschmolzen in der Weise, daß diese als vorbildliche Grundlage für jene sich erweisen. Vorstellungen, die auf die Urgeschichte des Menschen und seinen Wandel durch Leben und Tod sich beziehen, bilden den eigentlichen Gehalt; angelehnt aber ist dieser an das große Drama des Naturlebens, insbesondere an den Wandel, den die Sonne durch die verschiedenen Zeiten und Räume vollbringt. Unverkennbar ist alsdann, daß die ersteren Elemente uns in die alten Sagencyclen von Argos und Theben versetzen,[3]) während in den letzteren der phönikische Sonnengott[4]) sich geltend macht, und daß in beiden wieder Fäden

---

[2]) Daß Herakles zu verschiedenen Zeiten verschieden aufgefaßt wurde, ist bekannt; hier kömmt nur der homerische in Betrachtung: wenn wir ihn aber sogleich einen Repräsentanten d. M. nennen, so ist es nicht der homerische Volksglaube (S. unten), den wir hiebei im Auge haben.

[3]) Daher spielt die Sage in ihren ersten Fäden zum Theil in Argos, zum Theil in Theben. Il. XIII, 323. 24. XIX, 98 ff.

[4]) Von denselben Phöniziern, die mit Kadmos auszogen, wurde nach Herodot die Colonie zu Theben wie die auf der Insel Thasos gegründet. Auf der letzteren fand der Geschichtschreiber ein fünf Menschengeschlechter vor dem Helden Herakles von den Phöniziern gestiftetes Heiligthum des Gottes Herakles (Herod. II, 44). Wir müssen schließen, daß der Gott zu derselben Zeit auch nach Theben (vgl. Creuzer, Symb. II, p. 220) kam, als *ἀρχηγέτης*, wie er überhaupt als Gründer phönizischer Colonien galt. Wir treffen aber diesen phönikischen Herakles, der mit Kadmos nach Theben verpflanzt wurde, auch noch in einem anderen Theil der Kadmossage, in dem er, obwohl weniger vermuthet, doch klar sich zu erkennen gibt, und wo zugleich der Uebergang des Gottes zum Helden durch Verschmelzung mit Lokalsagen eine treffliche Beleuchtung erhält. Es ist dieß die Sage der Kadmostochter Ino-Leukothea (Odyss. V, 333 ff.) und ihres Sohnes Melikertes, der durch die Intriguen der Hera verfolgt als Palaimon Theben verlassen muß. Melikertes ist Melkarth, wie der phönizische Herakles als Stadtbeschützer genannt wird, und Palaimon (Kämpfer) ist sein ältester Name bei den Griechen, den er erst im Einfluß des Heracultes verlor. Vgl. in Beziehung auf diesen Vorgang auch d. Schol. zu Lycophr. 662: *οὐκ ἔτι Παλαίμων κληθήσεαι, αὐτὰρ Ἀπόλλων Ἡρακλέα δέ σε Φοῖβος ἐπώνυμον ἐξονομάζει, ἐξ Ἥρας γὰρ ἐν ἀνθρώποις κλέος ἄφθιτον ἕξεις* (so entfalten oft griechische Namenserklärungen, obwohl formell falsch, materiell bedeutungsvolle Züge). Der kämpfende Sonnengott, der Gründer und Besitzer der Stadt gewesen, wird hier im Einfluß von Lokalsagen zum Helden, und jener flüchtet sich in einen Nebenzweig des Sagencyclus, in dem seine ursprüngliche Bedeutung endlich ganz sich verwischt.

sich aufgreifen lassen, welche wenn gleich auf verschiedenen Wegen nach Mittelasien, insbesondere in den arianischen Lehrkreis zurückführen. Die Verschmelzung aller einzelnen Momente aber ist bei Homer eine so zarte und bei aller Einfachheit so kunstvolle, daß nur eine genaue Analyse auf den Grund derselben einen Blick gestattet.

Herakles stammt nach Homers Auffassung vom höchsten Gotte, Zeus, und einer sterblichen Erdbewohnerin, Alkmene. Nach dem Willen des Gottes, den er selbst in der Götterversammlung verkündet, sollte er eines göttlichen Daseins sich erfreuen und herrschen über alle Bewohner im Umkreise des Landes. Doch durch die List eines Weibes, der Hera, wird jener Beschluß vereitelt: sie hemmt die Geburt des Herakles, damit ihr Günstling Eurystheus früher geboren werde und ihm die verheißene Herrschaft zufalle. Sofort wird Herakles genöthigt, dem Eurystheus zu dienen und allen Kämpfen und Qualen des Lebens sich zu unterziehen, das entscheidende Moment seines Looses aber wird an die Geburt geknüpft.[5])

Wir sehen sogleich hier zwei verschiedene Sagen zu einer einzigen verknüpft: nach der einen stammt der Mensch von der Erde,[6])

---

[5]) Il. XIX, 101 ff.

[6]) Darauf deuten in der Kadmossage noch bestimmt die aus der Erde hervorsprossenden Sparten; indem der Phönizier diese bis auf fünf, die sich hierauf mit seiner Schaar verbanden, zu vertilgen wußte, fand ein Kampf und zuletzt eine Verschmelzung zwischen den einheimischen und fremden Elementen statt. Ferner weisen darauf folgende Züge in der Heraklessage selbst. Amphitryon, Gatte der Alkmene, mit der Zeus den Herakles zeugt, führt wie Sthenelos, Vater des Eurystheus, sein Geschlecht auf Perseus zurück. So stammen sie zwar beide vom Himmel zugleich und der Erde (Perseus ein Sohn des Zeus und der Erdgöttin Danae), aber Amphitryon wird aus Argos und Mykenä vertrieben, seine Gattin Alkmene insbesondere von der Erdgöttin Hera verfolgt, während Sthenelos mit seiner Gattin von der letzteren geliebt und beschützt wird. Nun ersehen wir aus den argivischen Sagen der Danae, der Jo, der Hera, daß in Argos ein uralter Cult der Sonne und des Mondes bestand, an die Stelle der Mondgöttin aber die der Erde trat, die jene verfolgte und verdrängte. Statt der Mondgöttin erhielt sofort Zeus die Erdgöttin zur Gemahlin. Wir werden nun wohl nicht irren, wenn wir mit diesem Vorgang auch die Vertreibung des Amphitryon und die Verfolgung der Alkmene in Verbindung bringen. In Argos siegt der Cult der Erdgöttin, und sie beschützt die ihr huldigende Gattin des Sthenelos zu Gunsten des Eurystheus; in Amphitryon und Alkmene flüchtet sich der alte Cult der Sonne und des Mondes nach Theben und verschmilzt mit dem dortigen phönizisch-thebanischen. So tritt auch im Charakter des Eurystheus das Irdische, in dem des Herakles das Himmlische überwiegend hervor, wobei zugleich der Zug von Bedeutung ist, daß die Erdgöttin nicht bloß den Herakles verfolgt, sondern auch seinetwegen mit Zeus grollt. — Nicht auffallen

nach der anderen ist er ein Sprößling des Himmels; der ersteren gehört Eurystheus an, der letzteren Herakles, und wir sind nicht bloß durch den Entwicklungsgang solcher Sagen bei den Griechen, sondern durch die Erzählung des Homer selbst zur Annahme berechtigt, daß jene die ältere, diese die jüngere sei, und daß die letztere erst nach vielen Kämpfen über jene den Sieg zu erlangen vermochte. Zugleich dürfen wir kein Bedenken tragen, diese Vorgänge mit dem alten Heracult zu Argos und dem phönizischen Heraklesdienst, der durch die kadmeische Kolonie in Theben eingeführt wurde, in Verbindung zu bringen. Weiter aber sind der neugestalteten Sage folgende Gedanken zu Grunde gelegt: Der Geist des Menschen stammt vom höchsten Gotte, nur sein Leib ist sterblich; ursprünglich ist er zu einem göttergleichen Dasein von seinem Vater bestimmt, durch Trug aber wird er ins Elend verstrickt, und sein erstes Unglück ist seine Geburt.

Mit der Geburt beginnt des Herakles Leidensbahn und ein Weib ist es, durch dessen List alles Unheil hereinbricht. Achten wir vor Allem genau auf die Art und Weise, wie Homer das Werk dieser List darstellt. Nicht das Weib selbst, Hera, ist es, dem dabei die Hauptrolle zufällt, sondern ein anderes Wesen, das mit ihr im Bunde erscheint, die Allbethörerin Ate. Diese verblendet zur Zeit, da Herakles geboren werden soll, den Sinn des Göttervaters Zeus, verleitet ihn zu dem verhängnißvollen Schwur, den Hera ihm entlockt, und schafft so ihm selbst Kummer wie seinem Sohne Verderben. Zwar wird diese Ate eine uralte Tochter des Zeus selbst genannt und so ihr Wirken nur als eine Erscheinungsweise seiner eigenen Wesenheit aufgefaßt. Allein die Art und Weise, wie sie mit der Hera den Göttervater bestrickt und wie dieser nach vollbrachtem Truge mit ihr verfährt, läßt uns sogleich erkennen, daß wir es hier nicht mit Einer Vorstellungsweise der Ate zu thun haben, sondern mit einer doppelten; nimmer nämlich kann jene Unholdin, die über den höchsten Gott den Sieg gewinnt, dieselbe sein wie die andere, über die er selbst als Sieger erscheint:

---

kann, daß Hera hier, entgegen der rein homerischen Vorstellung, nach argivischer Sage als Erdgöttin gefaßt wird; die Erdgöttin blickt in der Hera auch noch in anderen Erzählungen Homers durch, z. B. Il. XIV, 283 ff.

(Il. XIX, 126 ff.)

Drauf am lockigen Haupte erfaßt' er die unholde Tochter
Mächtig vom Zorne erregt und schwur mit gewaltigem Eide,
Nimmer zum Sternengewölbe, zum funkelnden Sitze der Götter,
Sollte sie kehren, die Alle mit Wahn und Verderben umstricket.
Sprach's und schleuderte hoch vom Olymp und dem strahlenden Himmel
Sie in gewaltigem Schwunge herab zu den Werken der Menschen. [7])

Aufklärung über diese doppelte Erscheinungsweise der Ate können wir nur aus dem Verhältnisse schöpfen, in dem der homerische Zeus zur Moira steht. Wie diese bald über Zeus hinausrückt, bald unterworfen ihm sich fügen muß, ebenso ist Ate bald Siegerin, bald Besiegte; und wie die übermächtige Moira noch in die Zeit der Titanen zurückgreift, ebenso weist auch die Ate im Bunde der Hera und vor ihrem Sturze auf das Wirken jener Mächte zurück. Wir dürfen darum auch diese Stifterin des Unheils im Olymp noch nicht als Tochter des Zeus betrachten; vielmehr müssen wir annehmen, daß sie noch im Kreise jener zeusfeindlichen Mächte ebenso wie die Moira wirkend erst mit ihrer Unterwerfung zu jener Tochter gemacht wurde. [8]) Unterworfen aber wird sie hinausgeschleudert aus der Sphäre der Olympier, ein Verfahren, wodurch auch in anderen Fällen der Göttervater sein allgewaltiges Wirken kundgibt. Droht er ja selbst in der Götterversammlung:

(Il. VIII, 10 ff.)

Wer von den Göttern mir jetzt auf andre Beschlüsse zu sinnen
Wagt und sich anschickt zu helfen den Danaern oder den Troern,
Schmählich geschlagen wird er zurück zum Olympos mir kehren;
Oder ich schleudre sogleich ihn hinab in des Tartaros Dunkel
Jählings, wo unter der Erde am tiefsten sich senket der Abgrund,
Wo die Schwelle von Erz und von Eisen die ragenden Thore:
Unter Aides so weit als über der Erde der Himmel. [9])

Fassen wir nun ins Auge, daß Verblendung und Fehltritt mit dem aus beiden entspringenden Unheil die Hauptmomente sind, die

---

[7]) Vgl. in der zoroastrischen Lehre Ahriman, der in Schlangengestalt vom Himmel zur Erde herabspringt, um die Schöpfung des Ormuzd zu verderben und überall, insbesondere in der Sphäre des Menschen, Böses zu stiften. S. Bundehesch (nach Kleuker) III. IV. XV.

[8]) Hiemit stimmt überein, wenn Hesiod (Theog. 230) sie von der Eris, einer Tochter der Nacht, abstammen läßt und sie so mit den alten Moiren, die dort ebenfalls Töchter derselben genannt werden, in Verbindung bringt.

[9]) Vgl. die Dews im Duzakh. Zendavesta: Izeschne Ha XIX: Vendidad Farg. XIX.

dem Wirken der Ate zukommen, so ist klar, daß auch der Grund des Bösen, der nach der homerischen Auffassung in eben jenem Wirken wurzelt, vor dem Sturz der Ate nicht in dem Wesen des Zeus, sondern außerhalb desselben im Kreis der von ihm noch nicht bewältigten Naturmächte gesucht werden müsse, daß aber mit dem Augenblick, wo Ate als seine Tochter auftritt und so jener Grund zu einem Moment seines Wesens erhoben wird, er ihn seiner Herrschergewalt unterwirft. So ist der wahrhaft homerische Zeus ebenso Herr der Weisheit [10]) wie Quelle des Bösen; aber eben weil er beides zugleich ist, wirkt er das letztere nur im Einklang mit der ersteren, und sein Wirken ist ein Akt seiner eigenen Willensmacht: er wirkt das Böse und läßt es wirken, damit es seiner Weisheit sich unterwerfe. Wir werden weiterhin sehen, von welcher Wichtigkeit dieses Verhältniß für unsere Frage ist; in der ganzen Reihe der entwickelten Momente aber wird Niemand den dualistischen Hintergrund verkennen, dem die homerische Auffassung ebenso sich zu entwinden strebt, wie hier Zeus, um in Wahrheit Herrscher der Welt zu sein, die Macht der Titanen bis in die äußersten Fäden hinaus zu brechen sucht.

Ziehen wir sofort aus den dargestellten Momenten die Schlüsse, die sich aus ihnen für die Heraklessage ergeben, so können wir diese etwa in folgenden Sätzen aussprechen: Grund der Fesseln, in welche der Mensch durch die Geburt geräth, ist das Böse; [11]) erster Quell dieses Bösen aber ist nicht die Freiheit des Menschen, wie in anderen Sagen dieser Art, und deren Mißbrauch, [12]) sondern das Wirken eines

---

[10]) μητίετα Ζεύς als Vater der Athene. So tritt denn auch bei Herakles der Ate vorzugsweise Athene gegenüber.

[11]) Vgl. Izeschne Ha XIV. Bundehesch III. IV.

[12]) So ziehen reine Geister, Feruers, mit Anbeginn von Ormuzd geschaffen, in menschliche Leiber ein, um auf der Erde das durch Ahriman gestiftete Böse zu bekämpfen. S. Bundehesch II: „Zu gleicher Zeit führte die allwissende und vortrefflichste Weisheit den Menschen Feruers zu und sprach: „„Welcher Gewinn für euch, Körper in der Welt zu beleben! Seid daher im Kampfe gegen die Darudjs, macht die Darudjs schwinden; am Ende sollt ihr in den ersten Zustand zurückkehren; Seligkeit soll euch werden, Unsterblichkeit ohne Veraltung, ohne Uebel; mein Fittig soll euch gegen Feinde decken."" Darauf kam des Menschen Feruer, durch des Allwissenden Geist gegen Ahrimans Darudjs geschützt, in die Welt und ward sichtbar. Am Zeituntergange wird er vom Feinde Peetiare errettet des ersten Glückes genießen, wenn die Todten neu leben, durch all die Ewigkeit der Wesendauer." S. über die Feruers überhaupt Jescht XCIII. Carde 1—31.

dem höchsten Gotte feindlich entgegengesetzten Wesens; durch ein Weib,[13]) das seinem Zuge folgt, gelangt dieses zum Ziel, vom Himmel geschleudert aber muß es seiner Macht an den höchsten Gott sich begeben. So ist fortan sein Schauplatz die Erde; doch was es hier wirkt, kann es nur wirken, um sich selbst Zerstörung zu schaffen.[14])

Nun sehen wir auch, wie höchst bedeutungsvoll in der Erzählung Homers der Zug ist, daß die Herabschleuderung der Ate gerade zu der Zeit stattfindet, wo Herakles geboren wird.[15]) Mit dem Eintritt ins irdische Leben nämlich erschließt sich dem Menschen auch die Quelle alles Bösen, wozu Ate verlockt:

(Il. XIX, 91 ff.)

Ate, die mächtige Tochter des Zeus, die mit Wahn und Verderben
Alle umstricket; leichtschwebenden Fußes, nicht nahend dem Boden
Wandelt sie hoch einher auf den Häuptern der Menschen, sie immer
Lockend zum Bösen —.

Diesem Bösen aber gesellt sich auch der Tod, nicht als wenn dieser ein Werk des Bösen oder der Ate wäre, sondern weil die ewige Gesetzmäßigkeit, die Moira, ihn wegen des Bösen verlangt:

(Il. V, 487—89.)

Gegen das Schicksal wird nimmer ein Mann mich entsenden zum Ais;
Aber auch Niemand entrinnet, ob muthig er sei oder feige,
Dem ihm beschiedenen Loose, da einmal ein Weib ihn geboren.

(Il. XVIII, 115 ff.)

Konnte ja Herakles selbst der gewalt'ge der Ker nicht entrinnen,
Welcher ein Liebling doch war des herrschenden Vaters Kronion:
Ihn auch umstrickte die Moir' und der Eifer der grollenden Hera.

Da jedoch nach diesem Ideenkreise der Mensch, wie wir oben gesehen, nicht durch eigene Schuld in die Fesseln des Bösen und des Todes versetzt wird, so ist seine Aufgabe im irdischen Leben auch nicht, vom Bösen sich zu reinigen, wie verwandte Sagen sie darstellen, sondern sich von ihm rein zu halten und es zu

---

[13]) Vgl. Bundeh. XV.

[14]) Vgl. Izeschne Ha XXX. XXXI. XLVII. Jeschts XV. LXVIII. Bundehesch I. XXXI. Vendid. Farg. IX, X.

[15]) Vgl. Bundeh. III.

bekämpfen;[16]) und ebenso ist seine Bestimmung zum Tode nicht eine Strafe, sondern Bestimmung zur Bekämpfung und Bewältigung des Todes; ein Werkzeug des höchsten Gottes soll er auf dem Schauplatz der Erde gegen die Mächte, die hier noch fortan jenem widerstreben, für ihn, der ihn gezeugt, streiten und zum vollen Siege seiner Herrschaft mithelfen.[17]) Voll Theilnahme blickt darum auch der Vater der Götter und der Menschen herab auf seine sterblichen Kinder, wenn er die unsäglichen Kämpfe und Leiden sieht, die sie im Frohndienst jener Mächte für ihn erdulden:

(Il. XIX, 132. 133.)

Ate schuf Kummer ihm fortan, so oft er die Mühsale schaute,
Die auf Erden sein Sohn durchkämpfte im Dienst des Eurystheus.

Doch sollte Zeus, der die Ate zu seiner Tochter machen und sie zur Erde schleudern konnte, nicht mehr vermögen als die Menschen, die sie in ihre Netze verstrickt, zu bejammern? Sollte er, der die Macht der alten Moira brach, um eine neue in seinem eigenen Willen an ihre Stelle zu setzen, nicht wollen, daß jene ihres finsteren Wirkens auch unter den Menschen sich begebe? Die Politik des homerischen Zeus wäre in der That eine völlig planlose, und umsonst hätte ihn der Dichter den höchsten Berather genannt, wenn er das so weise und allgewaltig begonnene Werk nicht zum Schlusse geführt, die Menschen im Kampfe, den er in seinem eigenen Interesse von ihnen forderte, hilf- und rathlos gelassen hätte. Wir sehen aber im Gegentheil, daß Zeus gerade in den Rathschlüssen, mit denen er das Ringen und Leiden der Menschen verfolgt, seinem großen Werk die Krone aufsetzt. Vor Allem sendet er ihnen seine lichtäugige Tochter Athene, damit sie mit der Kraft der göttlichen Weisheit dem Wirken der Ate entgegentrete. Athene ist es darum auch, die den Herakles überall auf seiner Lebensbahn, selbst in das Schattenreich hinab geleitet, und sie selbst erinnert daran im Olymp, wie sie oft Rettung gebracht dem Sohne des Zeus, da er Qualen erduldete ringend im Dienste des Eurystheus:

---

[16]) So sind im Zendavesta Gebet, Reinheit in Gedanken, Wort und That und Kampf wider Ahriman Hauptaufgaben des Menschen im irdischen Leben. S. Kleuker Th. I, p. 28; 40—44. Auf den Kampf insbesondere bezieht sich der Inhalt des Venidad.

[17]) Vgl. Bundeh. II. Jescht XCIII. Carde 1—31.

(Il. VIII, 363. 64.)
Weinend blickt' er zum Himmel empor, und mich sandte der Vater,
Daß ich vom Himmel Erlösung ihm brächte und Lindrung der furchtbaren
Qualen.

Doch am geistvollsten hat die homerische Vorstellung diesen Schutz vom Himmel dargestellt in den Liten, [18]) die ebenfalls Töchter des Zeus vom Vater gesandt werden, überall der Ate auf dem Fuße zu folgen und das Unheil, das sie anstiftet, zu heilen:

(Il. IX, 502 ff.)
Denn von Zeus entstammen, dem mächtigen Herrscher, die Liten,
Hinkend und runzelig zwar und schielenden Auges, doch immer
Streben sie emsig den Schritten der unholden Ate zu folgen.
Stark wohl ist diese und sicheren Fußes, und immer vor allen
Kömmt sie in jegliches Land in weitvoreilendem Laufe,
Lockend die Menschen zum Bösen; doch jene dann folgen zu heilen.
Wer nun mit Ehrfurcht empfängt die nahenden Töchter Kronions,
Hilfe gewähren sie ihm und hören des Frommen Gebete;
Wer aber schnöde sie abweist und trotzigen Sinnes beharret,
Dem erflehen sie dann vom Vater Kronion die Loosung,
Daß ihn die Ate umstricke, bis leidend er Alles gebüßet.

Schuldlos kömmt der Mensch ins Leben, aber ausgerüstet mit der Freiheit, hier Schuld auf sich zu laden oder sie zu meiden. [19]) Durch diese Freiheit wird auch in Wahrheit erst der Streit, zu dem er hier berufen ist, nach seinem ganzen Umfange möglich. Aber die Macht des Bösen schreitet schnell, und ehe sich's der Mensch versieht, hat sie ihre lockenden Netze um seine Freiheit geschlungen; und ebenso schnell wächst die Brut ihres Verderbens, sobald sie ihn einmal zum Gefangenen gemacht. Hier nun kann Heil dem Menschen nur werden, wenn er aufblickt zu Zeus seinem himmlischen Vater, mit aller Innigkeit seiner Seele sich ihm hingibt, mit aller Kraft seines Strebens sich zum Einklang mit ihm zu erheben sucht. In diesem Sinn nahen ihm die Liten und bringen ihm Lösung, wenn er gefallen, während Athene ihn vor dem Falle selbst zu schützen kömmt, seinen Muth im Streite entflammt und die Siegespalme ihm entgegenträgt. Doch weh ihm, wenn er die hilfreiche Hand dieser Göttinnen ausschlägt und trotzig beim Bösen beharrt;

---

[18]) Vgl. über die unfehlbare Wirkung, die im Zendavesta dem Gebete zugeschrieben wird, die Jeschts, Izeschne und Vispered.

[19]) Vgl. Bundeh. XV.

denn wie Frömmigkeit die höchste Tugend, so ist der größte Frevel Uebermuth. Um diesen letzteren läßt Zeus die Macht des Bösen aufs Neue ihre Fesseln schlingen und Verderben auf Verderben so lange häufen, bis Erkenntniß ihn zur Umkehr zwingt. So wird das Böse — und dieß ist einer der schönsten Züge dieser Auffassung — selbst zum Werkzeug des Guten: Zeus läßt es, wie wir oben schon gesehen, unter den Menschen nur wirken, damit es in seinen Werken sich selbst zerstöre. In diesem Zusammenhang sind auch die Worte des Agamemnon zu fassen, wenn er sagt:

(Il. XIX, 134 ff.)
So auch konnte ich einst, als dort an den Steuern der Schiffe
Tilgte der Danaer Volk der helmumleuchtete Hektor,
Nicht mich erwehren der Ate, die einmal mit Wahn mich umstricket;
Nun da im Wahn ich gefrevelt und Zeus mir geraubt die Besinnung,
Will ich es gern wieder fügen und geben unendliche Sühne.

Und mit Hinweisung auf die Frömmigkeit als Hauptbedingung der Götterhilfe ruft, den Mahnungen der Athene folgend, Achilleus:

(Il. I, 216 ff.)
Eurem Worte zu folgen, o Göttin, ist ziemend dem Menschen,
Tobt auch gewaltig im Busen der Zorn, denn so ist es besser:
Ja wer den Göttern gehorchet, ihn hören sie immer auch wieder.

Wie sehr hingegen trotziger Uebermuth diese Hilfe von sich ablenke, beweist der Untergang des Aias, der, wie Proteus betheuert, auch in der größten Gefahr Rettung gefunden hätte:

(Odyss. IV, 503—4.)
Wenn nicht umstricket von Wahn er frevelnde Worte gesprochen,
Daß er auch trotz den Göttern vertraue der wogenden Meerflut.

In denselben Zusammenhang gehört dann auch jener Ausspruch des Zeus, wo er die Menschen wegen thörichter Klagen zurechtweist:

(Odyss. I, 32 ff.)
Seltsam! wie doch die Menschen nur immer die Götter anklagen,
Wähnend, von uns allein stamme das Leid; doch sie selber, die Thoren,
Schaffen durch eigene Frevel sich Qualen auch wider das Schicksal.

So ist in der That der Mensch überall von göttlichem Schutze umringt, und er hat, um in seinen Kämpfen und Leiden des Sie-

ges gewiß zu sein, nur nöthig, die Siegeskraft, die ihm von der Gottheit geboten wird, nach ihrem Willen zu verwenden. Ja, damit keine Seite seines Daseins unbewacht sei von den Himmlischen, ziehen diese auf jedes Flehen, das er zu ihnen emporschickt, selbst von ihrer Höhe herab in seine Sphäre, offenbaren sich ihm in den mannigfaltigsten Weisen, treten mit ihm in mittelbaren und unmittelbaren Verkehr und erbieten sich ihm als Lenker aller seiner Schritte, seiner Worte, seiner Gedanken, seiner Gefühle und Entschlüsse. Er hat, um des Lebens höchsten Schmuck zu erringen, nur der erhabenen Aufgabe, zu der ihn die Gottheit hiehergesetzt, sich würdig zu erweisen.

Echter Repräsentant dieses Kampfes und Sieges nun und Vorbild[20]) zugleich ist der Held der Heraklessage. Herakles aber tritt, wie wir schon am Anfang gesehen, nicht bloß dem Bösen, sondern auch dem Tode entgegen und zwingt den Todtengott selbst im Olymp Heilung zu suchen. Durch diesen Sieg kömmt der Tod in dieselbe Lage, wie durch den vorhergehenden mit der Ate das Böse: wie dieses am Ende dem Guten dienen muß, um sich selbst als Böses zu zerstören und ein Gutes zu werden, so muß der Tod dem Leben sich fügen, um durch die Kraft des Lebens geheilt selbst Leben zu werden. Zwar erzählt Odysseus, er habe in der Unterwelt auch das Schattenbild des Herakles getroffen und Klagen mit ihm ausgetauscht; die betreffende Schilderung aber läßt uns keinen Augenblick im Zweifel, daß wir es hier bloß mit einem Zug jenes Gegenbildes zu thun haben, von dem wir schon oben gesprochen und dem wir eine andere Bedeutung als eine ästhetische nicht zugestehen konnten:

(Odyss. XI, 605 ff.)

Um ihn ertönte Geschwirr wie von wildanschwärmenden Vögeln,
Schattengetön; doch der Held wie das Grauen des nächtlichen Dunkels
Stand mit dem Bogen gerüstet, den Pfeil auf die Senne geordnet,
Wild umblickend wie einer, der eben zum Schusse sich anschickt.
Schauervoll hing von der Brust ihm Gehenk und vertilgende Waffe,
Und auf dem Bande von Gold auch schreckten viel Wundergebilde,

---

[20]) In so fern im Helden noch Züge des Gottes nachklingen, kann Mithras (Jescht LXXXIX. Carde 1—34) verglichen werden. Ueber eine Beziehung des Herakles zu Mithras S. Creuzer Symb. II, p. 241. 253 (2. Ausg.); über Mithras selbst Symb. I, p. 226 ff. (3. Ausg.) und hier insbesondere p. 267 ff., wo von Mithras Perseus gesprochen wird. Was Creuzer in Betreff des letzteren sagt, mag hier um so mehr zu beachten sein, da Amphitryons Geschlecht auf Perseus zurückgeht.

Eber entflammet von Wuth und Bären und funkelnde Löwen,
Schlachtengetümmel und Kämpfe und furchtbares Männergemorde.

Veranlassung zu diesem Schattenbilde konnte leicht der echte Zug der Heraklessage geben, nach welchem der Held einmal auf Erden geboren auch den Weg des Todes, wie alle Sterblichen, wandeln mußte. Nichts war ja natürlicher als den Helden, wenn er einmal im Schattenreich weilend gedacht wurde, auch wie die Anderen dort sein zu lassen. Nothwendigerweise mußte dabei der weitere Zug, daß Herakles in den Tod ging, mit der Kraft ihn zu besiegen und um ihn zu besiegen, wegfallen. Aber auch im Schattenbilde kann der wahre Herakles der Sage sich nicht verläugnen, wenn er im Widerspruch mit seiner Erscheinung dem Odysseus erzählt, wie er einst mit dem stygischen Hund aus dem Todtenreich wieder emporgestiegen, und völlig werden wir davon, daß wir es dort in der That nur mit einem Schatten und Bilde zu thun hatten, überzeugt, wenn an derselben Stelle Odysseus gleichsam berichtigend erinnert, daß der wahre Herakles nicht im Reich des Hades, sondern im Olymp bei den unsterblichen Göttern weile: (Odyss. XI, 602. 3.)

— er selber im Kreise der ewigen Götter
Freuet sich himmlischer Wonne umarmend die prangende Hebe.

Dieß Letztere ist auch der echte Schluß der Heraklessage und stimmt allein mit den übrigen Zügen, die wir in ihr kennen gelernt, überein. Die Verbindung mit Hebe insbesondere endigt auch den Hader der Hera und löst so auch die letzten Momente des Streites in Harmonie auf. — Der Mensch gelangt — und dieß ist der Schluß der betreffenden Ideenreihe — nach all seinem Ringen und Leiden, wenn er dem Willen des höchsten Gottes gemäß seine Aufgabe zu erfüllen gestrebt, zum himmlischen Wohnsitz, von dem er gekommen, zurück.[21])

So trifft die Heraklessage in ihrem Schlusse mit der des Odysseus zusammen: wie dieser zu seiner himmlischen Heimath zurückgelangt, aus dem todähnlichen Schlafe zum neuen Lebensmorgen er-

---

[21]) So gelangen die reinen Feruers ins Lichtreich des Ormuzd zurück, die ganze Schöpfung wird verjüngt, und Ahriman selbst, allem Bösen entsagend und durch das Feuer von ihm gereinigt, steigt auf zur Harmonie mit Ormuzd. Bundeh. II. XXXI. Vgl. *Plutarch.* de Isid. c. 47.

wacht und in jugendlicher Schönheit gleich einem Unsterblichen prangend [22]) seine Gattin wiederfindet, so kehrt Herakles zum Hause seines himmlischen Vaters zurück, findet als Gattin hier die ewige Jugend und nimmt Theil an den Genüssen der Unsterblichen. Auch die übrigen Hauptmomente kommen in beiden Sagen überein; die einzelnen Züge aber, in denen sie auseinandergehen, lassen deutlich die verschiedenen Quellen erkennen, aus denen sie entsprungen sind. Wir haben die letztern schon im Verlauf der Darstellung selbst angedeutet, müssen aber hier am Schlusse noch einmal auf die zwei wichtigsten, deren Combination nicht bloß für die Entwicklung des homerischen, sondern des griechischen Glaubens überhaupt von größter Bedeutung ist, hinweisen: einerseits auf die ägyptischen Lehren, die, wie wir oben gesehen, in der Sage des Odysseus die Hauptrolle spielen, andrerseits auf den arianischen vorzugsweise in der zoroastrischen Religion durchgebildeten Lehrkreis, der in vielfachen Verzweigungen nach Vorderasien verpflanzt unverkennbar in der Heraklessage sich geltend macht, ja die Grundlage seines eigentlichen Gehaltes bildet.

In Beziehung auf Homer selbst aber müssen wir die Frage, die sich uns oben bei Odysseus schon aufgedrängt, wiederholen: ist es wohl denkbar, daß Homer, der diese Ideenkreise so unübertrefflich darzustellen wußte, dieß ohne Bewußtsein ihres eigentlichen Gehalts zu thun vermochte? In der That scheinen diejenigen gar sehr im Irrthum zu sein, welche durch die hohe Einfachheit und scheinbare Kindlichkeit seiner Darstellung getäuscht sich bewegen lassen, ihn selbst auf die Stufe der Kindheit zu stellen, nicht bedenkend, daß gerade jene Darstellungsweise eine relative Vollendung voraussetzt, die weit über eine solche Stufe hinausreicht. Durch den Zauber seiner Dichtung, wie es scheint, berückt vergessen sie, daß gerade da die Kunst des Zaubers am größten ist, wo sie am kleinsten zu sein scheint. Oder sollte ein Dichter, der mit solcher Meisterschaft und Kunstweisheit eine relativ so vollendete Sprache zu handhaben wußte, wirklich in Betreff des Inhaltes, den weisen Meister so ganz und gar verläugnend, bloß durch eine glückliche Naturgabe geleitet worden sein? Aber auch diejenigen scheinen zu irren, welche die Vorstellungen der homerischen Menschen mit den Vor-

[22]) Odyss. XXIII, 156 ff.

stellungen des Dichters selbst verwechseln, nicht beachtend, daß schon die Eigenthümlichkeit des Epos und hier insbesondere das Gesetz der Objektivität, das kein Epiker mehr als Homer festgehalten, eine Unterscheidung durchaus fordert. Doch sprechen wir sogleich, um nicht auf ein Feld hinüberzugerathen, das unserem Zwecke fern liegt, unsere Ansicht aus. Im Kunstgewebe des homerischen Glaubens lassen sich bei genauer Analyse drei Hauptfäden, die geschickt zu Einem verflochten sind, bestimmt unterscheiden: der eine spinnt die traditionellen Elemente fort, am andern entwickelt sich der Volksglaube, am dritten der Glaube der Weisen aus dem Volke, in deren Klasse der Dichter selbst gehört. So fällt, um an das Nächstliegende anzuknüpfen, in den eben behandelten Sagen des Herakles und Odysseus das arianische und ägyptische Element dem ersten zu, Odysseus in seiner Heimath Ithaka und Herakles als Schattenbild in der Unterwelt dem zweiten, Odysseus in seiner himmlischen Heimath und Herakles im Olymp dem dritten. Der erste reicht oft in die fernsten Zeiten zurück und beschränkt sich nicht bloß auf griechischen Boden, sondern greift in die Vorstellunden anderer verwandter Culturkreise ein, nicht selten Elemente enthaltend, die durch den ganzen Glauben der indogermanischen Völker sich verfolgen lassen. Dabei ist unverkennbar, daß dem Dichter der ursprüngliche Zusammenhang und die eigentliche Bedeutung oft nur unklar vorschwebt, oft in vielfach modificirten Formen erscheint, oft völlig entschwunden ist; unverkennbar aber zugleich, daß er, wie die behandelten Sagen beweisen, höhere Beziehungen überall aufzugreifen und wenn gleich in verschiedener Färbung geschickt in seine Gebilde zu verweben weiß. Der zweite Faden stellt den gemeinen Glauben dar, wie er zur Zeit, wo jene Dichtungen verfaßt wurden, sich entwickelt hatte; dabei konnte die Illusion um so weniger gestört werden, da dieser Glaube, wie überhaupt das Volk Altes am hartnäckigsten und treuesten forterhält, mit dem der Zeit, in welche der Inhalt der betreffenden Dichtung zurückgeht, im Einklang zu stehen schien. Der dritte endlich läßt ein entschiedenes Streben der Neuerung (womit auch Herodots Urtheil über den Dichter übereinstimmt) erkennen, ein Streben, ebenso die geeigneten Momente des ersten aufzugreifen und nach gewissen Gesichtspunkten zu verwenden, wie über die starren Formen des zweiten sich zu erheben und mit freier Schöpferkraft neuen Fluß in sie zu bringen. Die Ver-

knüpfung aller drei aber, wie ihre besondere Behandlung, zeigt in den einzelnen Theilen der Epen, die uns als homerische vorliegen, merkliche Unterschiede, ein Punkt, der nicht bloß über vielfache Inconvenienzen, die sie enthalten, Aufschluß gibt, sondern speciell in Beziehung auf die Fragen nach der Entstehungsweise, der ursprünglichen Form und Composition, den Verfassern von höchster Wichtigkeit ist. Die größte Schwierigkeit bietet dabei der Analyse nur die unübertreffliche Kunst, mit welcher das ganze Gewebe durchgesponnen und mit dem Zauber echter Dichterkraft umstrickt ist, so daß wir aus Furcht, der Weihe des Genius zu nahe zu treten, leicht uns bestimmen lassen, das ganze Zauberwerk einmal so, wie es dem bezauberten Auge sich darbietet, zu nehmen.

Stellen wir uns nun auf diesen Standpunkt in Betreff der oben aufgeworfenen Frage, so müssen wir in unserem Homer — um diesen Collektivnamen beizubehalten — den weisen Dichter erkennen, der zwar den Gesetzen des Epos getreu den Vokglauben mit allen seinen Mängeln in den Vordergrund rückt, mit freiem Geiste aber über ihn sich erhebend den Zug seiner Dichtung so gestaltet, daß einerseits dem klaren Auge jene Mängel sich enthüllen müssen, andrerseits dem empfänglichen Geiste überall Lichtpunkte einer reineren und höheren Auffassung geboten werden. Nur so erhält der Dichter die Stellung, die ihm als einem Liebling der Götter und einem Propheten des Volkes gebührt; und nur so entspricht seine Schöpfung dem Zwecke, den die Dichtung der alten Zeit überhaupt verfolgte. Dabei sind wir jedoch weit entfernt, jene Auffassung höher hinaufschrauben zu wollen, als die Culturverhältnisse der Zeit, in welche sie fällt, gestatten: oft spricht sie nur als Ahnung aus, was später erst ins Licht der Erkenntniß trat, und wenn sie gleich über das Gemeine ihrer Zeit sich erhebt, ragt über sie selbst wieder, die des späteren Hellenismus [23]) weit hinweg.

Werfen wir aber schließlich einen Blick auf die ganze Darstellung zurück, so können wir — und dieß ist das wichtigste Resultat, zu dem sie uns führt — zunächst vom Standpunkte des Dichters in Betreff der Vorstellungen, die er sich vom Loose der Menschen,

---

[23]) Freilich dürfte der Maßstab, den dieser letztere an Homer legte, keineswegs immer als der richtige zu bezeichnen sein; vielmehr scheint er in Betreff des Verständnisses sich zu dem alten Sänger oft ebenso verhalten zu haben, wie dieser selbst zum Geiste der Traditionen, aus denen er schöpfte.

ihrem Wandel durch Leben und Tod, ihren Kämpfen mit dem Tode und ihren Aussichten für die Zukunft geschaffen, entschieden nur eine heitere Ansicht gewinnen; ja wir müssen die oft ausgesprochene Behauptung, daß hier trotz alles Strebens nach einer befriedigenden Auffassung am Ende überall nur Jammer und Trostlosigkeit sich kundgebe, durchaus als seinem Geiste widersprechend zurückweisen. Aber auch vom Standpunkte der homerischen Menschen gelangen wir zu einem nicht minder beruhigenden Resultat. Man mache nur diese einfachen, unbefangenen, jugendlichfrischen und für alle Genüsse der herrlichen Natur, die sie umgab, so empfänglichen Menschen nicht zu finstern Grüblern über Sein und Nichtsein, über Werden und Vergehen, über das was einst war und was einst sein wird. Die Gegenwart ist es, auf die all ihre psychische Thätigkeit gerichtet ist; und wenn auch derjenige unter ihnen für den weisesten gilt, dessen Blick zugleich vorwärts und rückwärts schaut, so ist doch ihr Gesichtskreis so eng gezogen, daß schon die Grenzen des irdischen Lebens ihrem Blicke in dunkler Ferne erscheinen. „Die süße Gewohnheit des Daseins" erfüllt sie ganz, und was über diese herausreicht, macht ihnen geringe Sorge. Man berufe sich nicht auf die Schrecken, die ihr Glaube sie im Schattenreich finden läßt: kümmern den lebensmuthigen Jüngling etwa die Gefahren des Mannes, die Mühseligkeiten des Greisenalters, die er doch täglich vor sich sieht? Schrecken ihn die Zaubermärchen aus der Vorzeit, auch wenn er sie glaubt, oder die Greuelscenen auf einem Gemälde, selbst wenn sie wirklich sich zugetragen? Man berufe sich ferner nicht auf die Seufzer, die oft ein Odysseus ausstößt, auf die Thränen, die selbst ein Agamemnon gleich der vom steilen Fels rollenden Quelle vergießt. Seufzen nach den Vorstellungen dieser Menschen nicht auch die Götter im Olymp? Jammern sie nicht, wenn Zeus sie umherzuschleudern, in die Lüfte aufzuhängen oder selbst von der himmlischen Schwelle herabzustürzen droht? Rollen nicht selbst um das Ungemach, das ihnen von Menschen zugefügt wird, ihre Thränen? Und doch werden sie die seligen, in Wonne und Lust hinlebenden, ewigen Götter genannt. Wollte man aber glauben, daß diese homerischen Griechen aus Resignation, weil das Elend einmal nicht zu ändern sei, der Lust des Lebens, so weit es anging, sich in die Arme gnworfen, so müßte man ihnen vollends Unrecht thun. Diese Menschen waren weder so hochweise, um eine solche Resignation

sich aufzuerlegen, noch so thöricht, um durch ihre eigenen Phantasiegebilde sich schrecken zu lassen. Und wollte man eben die Unwissenheit, bei der sie dennoch sich glücklich fühlen konnten, ihren größten Jammer nennen, so müßte man in gleicher Weise auch die frisch aus der Erde aufsprossende Pflanze bedauern, weil sie noch nicht zur Blüte gelangt ist, den Morgen, weil er noch nicht im Lichte des Mittags glänzt, den prangenden Frühling, weil er noch die Früchte des Herbstes nicht ausschüttet. Nicht genug kann darauf hingewiesen werden, daß das Leben dieser Menschen eben ein Leben der Phantasie und daß es dieß in schönster Fülle seiner Entfaltung war. Ein solches aber kennt nicht das Grauen des Todes; ewig jung, ewig frisch und schön kennt es nur die Erscheinungen, die es selbst erzeugt. Es gleicht der endlosen Spiegelfläche des Meeres, über welchem der zarte Dunstflor in den lieblichsten Formen zum Himmel steigt und zu dem der Lichtstrahl, diese Formen in wunderbarem Farbenspiel durchdringend, sich niedersenkt: über welchem die Phantasie ihr glänzendes Schifflein dahintreibt, unbekümmert um die Ungeheuer, die in der Tiefe hausen, unbekümmert auch um die Donner, die in der Höhe drohen.

Hesiod.

I.

Die Welt und die Götter.

Wenn wir auf Homer hier den askräischen Sänger folgen lassen, so geschieht dieß nicht sowohl aus dem Grunde, weil er im Entwicklungsgang des Hellenismus die nächste Stelle nach ihm zu behaupten pflegt, sondern weil er in den Propyläen dieses letzteren neben ihm eine besondere Richtung vertritt. Was Homer in den kleinasiatischen Kolonien, ist Hesiod im böotischen Heimathlande; doch während bei dem ersteren der heitere, bewegliche, vorstrebende Jonismus überwiegend hervortritt, ist es bei dem letz-

teren der ernste, tiefreligiöse, am Alten festhaltende Aeolismus. Es kann darum auch nicht auffallen, wenn die hesiodeische Anschauungsweise, obwohl der Zeit nach jünger als die homerische, doch in vielen Zügen älter erscheint und uns einen tieferen Blick in den Hintergrund des Hellenismus gestattet. Im Entwicklungsgang der Idee aber, die wir hier verfolgen, nimmt Hesiod zugleich eine höhere Stellung ein, nicht sowohl deßwegen, weil ihm eine größere Reihe von Fortschritten zu Statten kam, als weil bei der Eigenthümlichkeit seiner Richtung jene Idee reiner und bestimmter sich entfalten konnte. Zwar bewegt sich auch er vorzugsweise auf dem Standpunkte der Phantasie; allein seine Anschauungsweise ist nicht in gleicher Weise wie die homerische von der Macht derselben beherrscht; ja er sucht den Gebilden, die jene schafft, vielmehr zu entfliehen und zu einem höheren Ziele, das über sie hinaus im Gebiete der Reflexion liegt, aufzusteigen. Die Kraft nämlich, die bei ihm neben der Phantasie vorzugsweise sich geltend macht, ist die des scheidenden, prüfenden, nach dem Wesen der Dinge strebenden Verstandes. Er ist darum auch weniger Dichter als Lehrer, weniger groß durch die schöpferische Fülle der Form als durch die Macht des Gedankens. Während nämlich bei Homer die Dichtung erster Zweck und der Mythus nur Mittel ist, dessen er freigestaltend nach den Forderungen seines Genies sich bedient, ist bei Hesiod der Mythus Zweck und er entlehnt von jener nur die Form, wie sie ihm für diesen geeignet erscheint. Ja Hesiod hat als Dichter nur in so fern Bedeutung, als im Mythus selbst das Element der Dichtung liegt. Müssen wir darum auch beide Sänger als Weise aus dem Volke betrachten oder vielmehr als Repräsentanten dieser Weisen, so fällt doch dieses Moment bei Hesiod, der uns geradezu als solcher entgegentritt, schwerer ins Gewicht als bei Homer, bei dem wir den Weisen erst hinter dem Dichter zu suchen haben. Die Unterschiede aber ebenso wie die Aehnlichkeiten zwischen beiden lassen uns bei genauer Analyse und Combination vielfache Lücken im Propyläenbau des Hellenismus, als dessen Schöpfer beide betrachtet werden, ausfüllen; insbesondere können wir aus der Art und Weise, wie Hesiod sein Lehrgebäude vor uns entstehen läßt, Schlüsse ziehen, wie Homer uns erscheinen müßte, wenn er in seinen Gedichten seinen, nicht den Glauben des Volkes, in den Vordergrund gerückt, wenn er nicht Heldengesänge, sondern ein Lehrgedicht uns überliefert hätte.

So wird uns in der Entwicklung unserer Idee die Betrachtung Hesiods nicht bloß neue Momente erschließen, sondern zugleich zu den Resultaten, die wir im vorigen Abschnitt gewonnen, eine Ergänzung bieten. [1])

Hesiod setzt an den Anfang aller Dinge die Kraft des Werdens; denn das Chaos, das er zuerst nennt, wird von ihm nicht als ein Ursprüngliches, sondern schon als ein Gewordenes [2]) betrachtet. Dieses Chaos aber ist ihm, wie aus den folgenden Schöpfungsmomenten sich ergibt, die noch formlose Urmaterie zugleich und das noch ungeschiedene Urlicht. Aus jener Kraft des Werdens geht dann im zweiten [3]) Schöpfungsakte Eros [4]) hervor, der Gott der Liebe; er ist darum auch der älteste aller Götter und als Urheber aller Gestaltungen der schönste. Aus jener Urmaterie aber wird in erster Form die große noch den Himmel in sich schließende Erde, die sofort in Gegensatz tritt zum Formlosen, zum Tartaros; [5]) aus dem Urlichte, das noch Licht und Finsterniß zugleich ist, steigt in erster Scheidung das Dunkel (Erebos) auf und die Nacht. Im dritten Schöpfungsakt gestaltet sich die große Erde alsdann zum Himmel mit seinen Gestirnen und zur eigentlichen Erde mit ihren Gebirgen und Gewässern, aus dem Dunkel und der Nacht aber, die zuerst zur Zeugung sich verbinden,

---

[1]) Wir haben uns in der folgenden Darstellung lediglich an Hesiod selbst gehalten. Wer die betreffende Literatur, insbesondere die neueren Schriften und Abhandlungen, die bei allem Aufwand von Gelehrsamkeit und Geist doch kaum zu einem befriedigenden Schlusse gelangen lassen, durchgearbeitet hat, wird es nicht auffallend finden, wenn man sich entschließt, es geradezu mit dem Dichter selbst, wie er uns einmal vorliegt, zu versuchen.

[2]) Theog. (edt. Göttling) 116: *ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ' —.*

[3]) *αὐτὰρ ἔπειτα —.*

[4]) Vgl. Plutarch. Amat. p. 756 E. *Ἡσίοδος δὲ φυσικώτερον ἐμοὶ δοκεῖ ποιεῖν Ἔρωτα πάντων πρεσβύτατον, ἵνα πάντα δι' ἐκεῖνον μετάσχῃ γενέσεως.* Plato, Sympos. VI (sich auf Hesiod beziehend): *γονεῖς γὰρ Ἔρωτος οὔτ' εἰσιν οὔτε λέγονται — Παρμενίδης δὲ τὴν γένεσιν λέγει, Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων. Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλεως ὁμολογεῖ.* Vgl. auch den samothrakischen *Ἀξίερος*, der ebenfalls an der Spitze der dortigen Götterreihe steht, und den *Πρωτόγονος* der Orphiker (*γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων*, Hymn. Orph.), der auch *Ἔρως* genannt wird und *Φάνης* (*πρῶτος γὰρ ἐφάνθη*, Argon. v. 16). Ohne Zweifel steht mit dem hesiodeischen *Ἔρως* als Weltschöpfer auch jener alte unter dem Bild eines Steines (Paus. IX, 27, 1) zu Thespiä verehrte *Ἔρως* in Verbindung.

[5]) Zu unterscheiden vom gewöhnlichen Tartaros; daher auch *μυχῷ χθονὸςς εὐρυοδείης.*

der Aether und der Tag. Im vierten Schöpfungsakt verbindet sich auch der Himmel in Liebe mit der Erde und die Zeugungen, die sie hervorbringen, sind die Grundmächte der Bewegung am Himmel und auf der Erde, sowie im Raume zwischen beiden. Ihre Reihe eröffnet der Urstrom des organischen Lebens (Okeanos), in der Linie fließend, wo Himmel und Erde sich scheiden und wieder zusammengehen; als Gattin ist ihm die Urkraft der Ernährung (Tethys) gesellt: die Reihe schließt die alle Bewegungen beherrschende, intelligente, schöpferische und zerstörende, im ewigen Kreislauf umschwingende [6]) Macht der Zeit (Kronos), und seine Gattin ist die Urkraft des im Stoff der Erde waltenden Bildungstriebes (Rhea). Unter den übrigen Urmächten, die theils auf die Bewegungen des Lichtes (Koios = Phoibe, Hyperion = Theia) und des Feuers (Arges, Steropes, Brontes), theils auf die der Luft und des Wassers (Kottos, Briareus, Gyes), theils auf die des bestimmenden und ordnenden Gedankens (Krios = Mnemosyne) Bezug haben, tritt auch die Urspannkraft der menschlichen Triebe (Japetos) hervor, der als Gattin die Beschränkung (Themis) [7]) gesellt wird. Im fünften Schöpfungsakt verbindet sich das höchste Ehepaar der vorigen Reihe, die Alles umschwingende Macht der Zeit und die im Wechsel kreisende Bildungskraft, um eine neue Reihe zu erzeugen, auf deren Höhepunkt einerseits das Licht zum ewig schöpferischen Leben und zum Geiste, andrerseits die Materie zum formreichen Wechselleben der Natur und zur sinnlichen Seelenmacht sich steigert. [8]) Im sechsten Schöpfungsakte endlich verbindet sich auch jene Licht-, Lebens- und Geistesmacht wieder mit einer Reihe von

---

[6]) Darum auch ἀγκυλομήτης; die Beziehung dieses Prädikats auf die List und den Frevel an Uranos gehört der späteren Interpretation an.

[7]) Aus der ganzen Gruppe v. 133—138, wo immer ein Gott einer Göttin gegenübersteht, kann dem Japetos nur Themis oder Mnemosyne zugesellt werden. Ich habe die Themis hier aus dem Grunde vorgezogen, weil sie bei Aeschylos Mutter des Prometheus heißt, was eine Erklärung voraussetzt, nach welcher sie Gattin des Japetos war. Für Mnemosyne (Macht des Gedankens) würde sprechen, daß, wie Kronos Erzeuger der intelligenten Götterwelt, Japetos Stammvater der intelligenten Menschheit war. Daß dem letztern später Klymene gesellt wird (v. 508), kann ebenso wenig auffallen, als daß Zeus später mit der Mnemosyne die Musen zeugt; denn diese M. ist von der ersten nicht wesentlich, sondern nur der Stellung nach verschieden, welche sie in der Entwicklung des Ganzen einnimmt.

[8]) V, 453—458.

Gattinnen, mit denen zeugend sie den Bau des Universums und in ihm sich selbst zur Vollendung bringt.[9])

Diese höchste Macht, die alle früheren Entfaltungen des Urlichtes in sich zum Abschlusse bringt und zuletzt die höchste Potenz der Materie zur bleibenden Gattin sich erwählt, ist der mit der Hera sich verbindende Zeus. So kehrt in diesen beiden das Doppelelement des Chaos auf der höchsten Stufe der Entwicklung und in der Macht ihres Bundes das Prinzip wieder, das wir oben an die Spitze gestellt haben. Die ganze in sechs Akten vollzogene Schöpfung aber steht als ein wunderbar gegliederter Organismus vor uns, der aus Einem Urgrunde durch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Gegensätzen aufsteigend wieder in Einer Macht sich abschließt. Jener Urgrund aber und diese Macht sind identisch: die Kraft des Werdens, die schon im zweiten Schöpfungsakt als Gott der Liebe, als der schönste von allen, auftritt und zuletzt im Verhältniß des höchsten Götterpaars zur Vollendung kömmt. Hesiod spricht sich in der Theogonie, wie sie uns erhalten ist, über diesen Liebesgott nicht weiter aus; consequent aber mußte er ihn nach der ihm eigenthümlichen Auffassungsweise, wenn Zeus wirklich in der höchsten Stelle bleiben und nicht wieder einem anderen auf einer höheren Stufe des Werdens weichen sollte, zum Sohne desselben werden lassen.[10])

In diesem Schöpfungswerke nun hat uns Hesiod zugleich die großartigsten und mannigfaltigsten Kämpfe zwischen Leben und Tod dargestellt. Der Keim des Kampfes liegt schon im Princip sowie im Doppelmomente des Chaos: jenes nämlich muß immer jede neue Potenz zur Ueberwindung der früheren zwingen, um auf der Stufenleiter des Werdens die höchste zur Erscheinung bringen zu können; dieses muß in ebenso vielen Formen des Streites, als es Gegensätze erzeugt, sich entfalten. Dort sind die sich bekämpfenden Gewalten das Niedere und das Höhere, hier die mannigfaltigen einerseits aus dem Urlichte, andrerseits aus der Urmaterie in beständiger Gegenüberstellung aufsteigenden Entwicklungsformen. Dabei sehen wir in den letzteren nicht bloß den ursprünglichen Gegensatz

---

[9]) V. 886—930; 938—944.

[10]) Hat Hesiod dieß auch nicht wirklich ausgesprochen, so stimmt doch die Art und Weise, wie er seinen Zeus nach dem Antritt seiner Herrschaft auftreten läßt, damit vollkommen überein.

zwischen jenen Grundmomenten des Chaos, sondern zugleich denjenigen, der in beiden selbst wieder liegt, den des Lichtes und der Finsterniß, den der Form und der Formlosigkeit sich fortpflanzen. Indem aber dann das Prinzip, zur Zeugung und Gestaltung treibend, durch die so gebildeten Gegensätze fortschreitet, gruppiren sich diese in der Weise, daß wir auf die eine Seite immer die des Lichtes und der Form mit der Kraft des *Lebens*, auf die andere die der Finsterniß und der Formlosigkeit mit dem Walten des *Todes* gestellt sehen. Der *Kampf* selbst enzündet sich sofort immer heftiger und wird mit immer mächtigeren Waffen geführt, je höher die Gliederung aufsteigt. Die furchbarste Höhe erreicht er darum mit Zeus, wo dieser vom Olymp herab dem Kronos auf dem Othrys gegenübertritt und ihn mit seinen Schaaren in den Tartaros hinabschleudert. Doch obwohl Zeus hier den mächtigsten und glänzendsten aller Siege erringt, er kann nicht sofort schon der Ruhe sich erfreuen; noch muß er, um diesen zu befestigen und sich zum ewigen Herrscher des Weltalls zu erheben, die Gegensätze auf dem eigenen Standpunkte, den er einnimmt, ausgleichen und die Schöpfung durch alle einzelnen Glieder hindurch zu einem geordneten Ganzen vollenden. Dieß geschieht, indem er einerseits die ihm sich fügenden Potenzen zum Einklang mit sich erhebt und ihnen bestimmte Wirkungssphären zuweist, andrerseits die fort und fort widerstrebenden theils in unzerbrechliche Fesseln legt, theils zur Gefügigkeit und Anerkennung seiner Herrschaft emporzieht. Durch dieses letzte Werk aber steigt er selbst zur Spitze des Ganzen und zur eigenen Vollendung empor. So sehen wir ihn denn nach errungenem Siege zunächst durch Ordnung des Verhältnisses zwischen ihm und den übrigen Göttern die *Alleinherrschaft*[11]) erlangen, durch Verschlingung der Metis, die er als Athene wieder aus seinem Haupte hervorgehen läßt, die *höchste Weisheit*, durch Verbindung mit der Themis, die ihm

---

[11]) Bei Hesiod ist Zeus in Wahrheit der *Höchste*, weil er das Haupt des ganzen Schöpfungsorganismus bildet und alle übrigen Wesen in ihm ihren Mittelpunkt finden. Auch die beiden Brüder, Poseidon und Hades, sind ihm nicht bei= sondern untergeordnet, und nicht die Moira (wie bei Homer Il. XV, 189: τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ᾽ ἔμμορε τιμῆς· ἤτοι ἐγὼν ἔλαχον —), sondern er selbst ist es, der ihnen so wie allen übrigen Göttern ihre Rechte und ihre Funktionen zutheilt (v. 880 ff.). Auch folgen die übrigen ihm freiwillig, obgleich er der jüngste ist (indem durch die ganze Schöpfungslehre Hesiods immer das Niedere zum Höheren aufsteigt, muß nothwendigerweise das letzte Wesen zugleich das höchste sein).

die Horen und die Moiren gebiert, die höchste Macht des Gesetzes in Natur und Geist. Indem er ferner mit der Eurynome die Chariten zeugt, erhebt er sich zum höchsten Herrn des Schönen, das er sofort durch Verbindung mit der Demeter, die ihm die prangende Persephone gebiert, nach der Sphäre der Natur, durch Zeugung der Musen mit der Mnemosyne, des Apollo und der Artemis mit der Leto nach der Sphäre des Geistes vollendet. Indem er weiter der Hera als bleibender Gattin sich gesellt, wird er universeller Begründer der Ehe, höchster Beschirmer der Familie, ewiger Schöpfer der aus beiden entspringenden Cultur. Um aber auch die niederen Glieder des großen Organismus, insbesondere die Menschheit, zum Einklang des Ganzen emporzuziehen, entschließt er sich selbst in die Tiefe herabzusteigen und in entsprechenden Offenbarungsweisen hier das große Werk zu vollenden. Er verbindet sich demnach[12]) zunächst mit einer niederen Göttin, Maja, die ihm den Hermes gebiert; er zeugt dann mit einem noch tiefer stehenden Weibe, Semele, den Dionysos, und zuletzt, ganz hinabsteigend in die Sphäre der Menschen, mit einer Sterblichen, Alkmene, den Herakles.[13]) So übernimmt er, in diesen drei Söhnen sich offenbarend, selbst das Werk der Vermittlung, der Führung, der Befreiung. Doch so herrlich auch das Vorbild des universellen Siegers vor den Augen der Menschen dasteht, so vielfach auch die Mittel und selbst die Opfer sind, durch die er sie zu einem ähnlichen Siege, wie er ihn errungen, emporführen will, sie bleiben in ihrer Verblendung, hören nicht auf zu widerstreben und werden darum auch fortan von den Qualen des Kampfes zwischen Leben und Tod gefoltert.

---

[12]) v. 938—945. Niemand ist wohl noch zu behaupten geneigt, daß der hesiodeische Zeus mit niederen Göttinnen, ja sogar mit sterblichen Weibern aus bloßer Liebeslust sich verbinde. War Eros ihm selbst unterworfen und Athene seine Tochter, so konnten solche Verbindungen auch nur ein Werk seiner weisen Entschließung sein.

[13]) Daß der hesiodeische Herakles vom homerischen zu unterscheiden sei, mag kaum einer Andeutung bedürfen.

II.

Die Menschheit. [1])

Japetos und Themis, auf die das ganze Menschengeschlecht zurückgeht, sind wie Kronos und Rhea Kinder des Himmels und der Erde. Die Menschen sind daher von demselben Geschlechte[2]) wie die Götter und ebenso alt wie der Strom des organischen Lebens, wie der Lauf der Gestirne und der geregelte Umschwung der Zeiten. Am Anfang, unter der Herrschaft des Kronos,[3]) lebten sie glücklich wie die Götter,[4]) frei von Sorgen und Noth, frei auch von Krankheit und welkendem Alter; in beständiger Heiterkeit und Jugendkraft genossen sie die Früchte, die ihnen freiwillig die Erde spendete, und ungemischt floß ihnen die Quelle aller Freude. Sie hatten nur zu wollen,[5]) um der Fülle des Glückes gewiß zu sein. Der Tod verstrickte sie noch in keine Kämpfe; freundlich nahte er ihnen wie der süße Schlaf, und nach dem Tode lebten sie auf der Erde fort als hehre, schützende, heilbringende Dämonen.[6])

Nicht ebenso glücklich war das zweite Geschlecht, repräsentirt durch die Söhne des Japetos und der Okeanine Klymene, Prometheus, Epimetheus, Atlas und Menoitios.[7]) Es fällt dieß in die Zeit, wo an Kronos der Fluch des Vaters[8]) sich zu

---

[1]) In der folgenden Darstellung haben wir die beiden Hauptwerke, als deren Verfasser gewöhnlich Hesiod gilt, zugleich ins Auge zu fassen und, in so fern sie unsere Frage berühren, zu Einem Gedankenbau zu verknüpfen gesucht: nicht in der Voraussetzung, als ob beide Einem Verfasser zukämen, sondern in der Ueberzeugung, daß sie auf der Grundlage Einer Anschauungsweise verfaßt sind.

[2]) Opp. et D. (edt. Vollbehr) v. 108: *ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι.*

[3]) Ibid v. 111: *ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν* (*Κρόνος*); also zur Titanenzeit, noch bevor Zeus zur Herrschaft gekommen war. Das vorhergehnde „*ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες*“ steht als typisches Prädikat damit nicht im Widerspruch.

[4]) Ibid. v. 112: *ὥστε θεοὶ δ' ἔζωον* —.

[5]) Ibid. v. 118. 119: *οἱ δ' ἐθελημοὶ ἥσυχοι ἔργα νέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.*

[6]) Ibid. v. 116. 124: *θνῆσκον δ' ὡς ὕπνῳ δεδμημένοι — τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι* —.

[7]) Theog. (edt. Göttling) v. 507 ff.

[8]) Theog. v. 185. Ferner v. 209. 210: *φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι.*

erfüllen begann, Zeus gegen seinen Willen heranwuchs, ihn stürzte und der Weltregierung sich bemächtigte. Dieses Geschlecht war, als wenn auch auf die Menschen jener Fluch sich erstrecken sollte, leiblich und geistig geringer als das vorige.[9]) Die Grundrichtungen aber, in denen sein Wesen sich kundgab, sind in den obengenannten Repräsentanten ausgesprochen: vorausblickende zu List und Ränken geschickte Klugheit, Irrthum und Leid schaffende Thorheit, beharrlicher Muth und übermüthiger Trotz.[10]) Zugleich pflanzte sich in ihnen die schrankenlose, jedoch durch das vermittelnde Element der Klymene gemilderte Strebkraft des Japetos fort. Hätten nun diese Menschen mit der Erhebung der neuen Götterwelt durch Zeus ebenfalls sich erhoben und seinem Rufe folgend ihr Streben nach demselben Ziele wie er gelenkt, so würden auch sie eines entsprechenden Glückes sich erfreut haben. Allein sie ließen von ihrem thörichten Sinne sich blenden, blieben hartnäckig auf der Bahn, die sie einmal betreten hatten, vermaßen sich selbst im Uebermuth gegen die neue Weltregierung, die sie nicht anerkannten, und suchten mit frevelhafter List die Anordnungen des Zeus zu umgehen.[11]) Darob erzürnte dieser, der sich nimmer betrügen ließ,[12]) und hielt ihnen nicht bloß das Feuer zurück,[13]) sondern tilgte sie auch aus seinem Anblicke.[14]) Auch nach dem Tode ward ihnen nicht ein gleiches Loos, wie den ersten Menschen, zu Theil: zwar dauerten auch sie auf der Erde noch fort, doch nicht als Dämonen, wie jene, sondern auf einer niederen Stufe als selige Geister.[15])

Noch tiefer sank das dritte Geschlecht, da, je höher die Gott=

---

[9]) Opp. et D. v. 131: *χρυσέῳ οὔτε φυὴν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα.*

[10]) Diese Merkmale liegen nicht bloß in ihren Namen, sondern auch in den Prädikaten, die ihnen die Theogonie gibt. V. 509 ff.: *Ἄτλαντα κρατερόφρονα, ὑπερκύδαντα* (v. 514 *ὑβριστὴν*) *Μενοίτιον, Προμηθέα ποικίλον αἰολόμητιν* (v. 521 *ποικιλόβουλος*, v. 544 *ἀγκυλομήτης*), *ἁμαρτίνοόν τ' Ἐπιμηθέα*

[11]) Theog. 535 ff. Opp. et D. 135 ff.: *ἄλγε' ἔχοντες ἀφραδίαις· ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν ἤθελον.*

[12]) Theog. 613 ff. Opp. et D. 105.

[13]) Theog. 562 ff.: *ἐκ τούτου δὴ ἔπειτα δόλου μεμνημένος αἰεί, οὐκ ἐδίδου μελέοισι πυρὸς μένος ἀκαμάτοιο θνητοῖς ἀνθρώποις* —. Opp. et D. 50: *κρύψε δὲ πῦρ* —.

[14]) Opp. et D. 139 140: *τοὺς μὲν ἔπειτα Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος* —.

[15]) Ibid. 143: *τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται δεύτεροι* —.

heit emporstieg, desto größer die Kluft zwischen ihr und der immerfort sich verschlechternden Menschheit werden mußte. Dieses Geschlecht muß in die Zeit gesetzt werden, wo Zeus mit der Hera sich verbunden und mit ihr Eileithyia, Ares und Hebe gezeugt hatte: in die Zeit, wo Athene seinem Haupte entstiegen und Hera für sich Mutter des Hephästos geworden war.[16]) Die Menschen nun wandten sich nicht auf die geistige Seite des Zeus, sondern folgten dem materiellen Zuge im Wesen der Hera, somit auch dem Ares und dem Hephästos.[17]) Sofort stahl Prometheus, abermals Trug übend an Zeus, vom Himmel das Feuer,[18]) und es ward in den Menschen einerseits der aufs Materielle gerichtete Kunsttrieb[19]) geweckt, andrerseits der Brand der Leidenschaften[20]) entflammt. Zugleich begann mit der Macht des Ares das furchtbare Wüthen des Krieges, und der Geist versank ganz im Aufruhr maßlos physischer Kräfte. Nun mußte Zeus abermals Strafe üben und er that dieß, indem er dieselben Mittel, durch die sie gegen ihn frevelten, zu ihrem Verderben werden ließ. Zuerst wurde daher das trügerische Weib Pandora mit der Büchse, die alle Leiden enthielt, ihnen zugesandt.[21]) Dann wurde Prometheus vom Feuergott Hephästos gefesselt, und seine Leber, der Sitz der Leidenschaft, fort und fort von einem Adler zerfressen.[22]) Der Krieg aber, ihr Hauptwerk, dem auch ihre Feuerkunst dienen mußte, brachte ihnen selbst den Untergang. Nachdem der schwarze Tod sie entrafft, mußten sie, so gewaltig sie auch waren, hinabwandern in das dunkle freudenlose Reich des Hades.[23])

Das vierte nun folgende Geschlecht fällt in die Zeit, wo Zeus vom Höhepunkt seiner Vollendung im Kreise der Olympier nun auch in die niederen Sphären herabstieg und hier, zuletzt durch die Zeugung des Herakles mit einer Sterblichen, die Menschen zu

---

[16]) Theog. 921—30.

[17]) Opp. et D. 147 ff.

[18]) Theog. 565 ff.

[19]) Opp. et D. 148 ff.: οὐδέ τι σῖτον ἤσθιον — τοῖς δ' ἦν χάλκεα μὲν τεύχεα, χάλκεοι δέ τε οἶκοι, χαλκῷ δ' εἰργάζοντο· μέλας δ' οὐκ ἔσκε σίδηρος.

[20]) Vgl. Th. III (Hephästos).

[21]) Theog. 569 ff. Opp. et D. 59 ff.

[22]) Theog. 521 ff.

[23]) Opp. et D. 154 ff.

befreien unternahm.[24]) Nun erhob sich die Menschheit wieder; sie ward umgelenkt auf die Bahn des Geistigen und mit dem Streben erfüllt, dem Rufe des Zeus zu folgen. Es ist dieß das gepriesene halbgöttliche Geschlecht der Heroen.[25]) Doch auch diese, da nicht auf einmal eine völlige Erhebung möglich war, behielten noch vielfache Mängel der vorigen Menschen; insbesondere dauerte auch unter ihnen noch, obwohl mit edleren Kräften geführt, der Krieg fort. Als herrliches Vorbild aber leuchtete ihnen des Zeus Sohn Herakles voran, der nach vielen Kämpfen und Leiden, die er zum Wohle der Menschheit bestand, endlich auch den gemarterten Prometheus nach dem Willen seines Vaters befreite.[26]) Ja er stieg selbst in die Unterwelt hinab und besiegte für sie den Tod. Nach Vollendung der irdischen Laufbahn alsdann wurde dieses Geschlecht auf die Inseln der Seligen versetzt.[27])

Das fünfte Geschlecht endlich ist das jetzt lebende.[28]) Ist es fortgeschritten auf der Bahn, zu welcher das vorige sich erhoben hatte? In Prometheus war die Menschheit wieder befreit worden; hat sie durch eigenen Kraftaufwand, auf den es nun ankam,[29]) dieses Werk sich zum Heil werden lassen, dem Beispiel des Herakles folgend sich völlig zum Göttlichen aufgeschwungen? Nein! sie sank abermals herab und entfernte sich aufs Neue von den Anordnungen des Zeus. Zwar ist auch diesem Geschlechte das Gute mit dem Bösen gemischt,[30]) und auch ihm fehlt nicht der fortdauernde Schutz der Götter;[31]) aber in schnöder Verblendung wird dem göttlichen

---

[24]) Theog. 943 ff. Vgl. Scut. Herc. 27 ff.: *πατὴρ δ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε ἄλλην μῆτιν ὕφαινε μετὰ φρεσίν, ὄφρα θεοῖσιν ἀνδράσι τ' ἀλφηστῇσιν ἀρῆς ἀλκτῆρα φυτεῦσαι.*

[25]) Opp. et D. 160 ff.

[26]) Theog. 526 ff.

[27]) Auch Kronos ist wieder befreit und Herrscher der Seligen auf diesen Inseln (Opp. et D. 171).

[28]) Opp. et D. 176 ff.

[29]) Ibid. 291 ff.: *τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν ἀθάνατοι — οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσει — ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος, ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται — καί τ' ἐργαζόμενος πολὺ φίλτερος ἀθανάτοισιν ἔσσεαι ἠδὲ βροτοῖς· μάλα γὰρ στυγέουσιν ἀεργούς.*

[30]) Ibid. 181: *ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμίξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.* Selbst vom Weibe, mit dem alle Leiden kamen, heißt es v. 704—6: *οὐ μὲν γάρ τι γυναικὸς ἀνὴρ ληΐζετ' ἄμεινον τῆς ἀγαθῆς, τῆς δ' αὖτε κακῆς οὐ ῥίγιον ἄλλο.* —

[31]) Ibid. 254 ff.: *τρὶς γὰρ μύριοί εἰσιν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων· οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα ἠέρα ἑσσάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν.*

Winke getrotzt, und das Böse ist bei weitem überwiegend. Wo denn ist Scheu vor den Gesetzen der Götter, wo wird der Eidschwur unverbrüchlich gehalten, wo findet das Recht sicheren Schutz, wo die Tugend ihren Lohn?

— vielmehr dem vermessenen frevelnden Manne
Spenden sie Ehren, und trotzend der Scham und dem zügelnden Rechte
Häufet der Schlechte fortan Verderben und Weh auf den Bessern.[32])

Doch die Gottheit, die den Frevel haßt und nur die Frömmigkeit lohnt,[33]) schaut zürnend herab auf dieses ruchlose Treiben und schlägt die Menschen, um die Reue in ihnen zu wecken,[34]) mit bitteren Sorgen. Allein diese schreiten nur fort auf der Bahn des Bösen, und darum wird auch des Jammers und der Noth kein Ende sein.[35]) Auch ihnen naht in finsterer Gestalt der Tod und ihre Schatten füllen das dunkle Haus des Hades. Endlich wird Zeus auch dieses Geschlecht von der Erde vertilgen und ein besseres sich gefälligeres schaffen.[36])

Solches nun ist nach hesiodeischer Anschauungsweise das Loos des Menschen: ein jammervolles, wenn man auf die Gegenwart blickt, ein göttergleiches, wie es einst war und wie es einst wieder werden soll. Woher aber ist aller Jammer über den Menschen gekommen? Er selbst hat ihn verschuldet. Und wo findet er Erleichterung, wo den Quell der Hoffnung für ein künftiges Glück? allein in den Göttern. Wille des Zeus ist es, daß die Menschheit in ihrer Sphäre ebenso, wie er in der seinen, sich vollende, und dieser Wille ist zugleich Bestimmung der ewigen Weltgesetze, die Zeus durch Zeugung der Moira in sich selbst aufgenommen. Er wird darum auch, wie bisher immer ein Menschengeschlecht auf das andere folgte, fortan neue Geschlechter schaffen, bis jenes Ziel erreicht ist. Aber er will es nicht bloß, er kann es auch, und er

---

[32]) Ibid. 192. ff.

[33]) Ibid. 329 ff.

[34]) Ibid. 220: *παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.*

[35]) Ibid. 178 ff. *οὐδέ ποτ᾽ ἦμαρ παύσονται καμάτου καὶ ὀϊζύος, οὐδέ τι νύκτωρ φθειρόμενοι· χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας.* v. 203: *κακοῖ δ᾽ οὐκ ἔσσεται ἀλκή.*

[36]) Daher auch der Wunsch Hesiods (v. 176. 177): *μηκέτ᾽ ἔπειτ᾽ ὤφειλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι ἀνδράσιν, ἀλλ᾽ ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.* Daß Hesiod noch ein künftiges sechstes Geschlecht annahm, ergibt sich ebenso aus seinen Worten wie aus der Idee, die dem Entwicklungsgang seiner Geschlechter zu Grunde liegt.

muß es auch wollen, wenn er in Wahrheit des Sieges über die Titanen genießen, wenn nicht fortan die Menschheit, so armselig sie auch ist, durch ihren Trotz seine Herrlichkeit stören soll. Doch was nützt es dem jetzigen Geschlechte, wenn erst ein künftiges zum Glücke berufen ist? was frommt es den Schatten im freudenlosen Todtenreiche, wenn sie ewig dort verbleiben müssen? Hier gleicht die hesiodeische Darstellung einer herrlich aufstrebenden Säule, die, harmonisch im Ganzen, doch in einzelnen Punkten noch unvollendet erscheint. Aber eben jene Harmonie läßt das forschende Auge leicht Größe und Form der Theile, die zur Ergänzung nöthig sind, finden. Auch in der Geschichte der Götter, die Vorbild ist für die der Menschen, wurde immer ein Geschlecht nach dem andern gestürzt, und doch sind Titanen, die sich fügten, aufgenommen in die neue Weltregierung des Zeus und genießen hier in dem ihnen zugewiesenen Kreise ihrer Rechte und Ehren: sollten nicht ebenso auch die früheren Geschlechter der Menschen, wenn sie ihrem Trotze entsagen, zur Erhebung berufen werden? Hades ferner, der die Schatten in seinem freudenlosen Reiche aufnimmt, gibt auch die erstorbenen Produkte der Natur, die er gleich ihnen hinabzieht, im Wechsel der Zeiten zurück: [37]) sollte nicht ebenso im Umschwung der Zeiten jenen Schatten eine Rückkehr zum Dasein im Lichte bestimmt sein? Weiter heißt es, daß die Göttinnen, welchen die Ehre vertraut ist und das richtende Maß, einst aus dem Kreise der jetzigen Menschen in lichten Gewändern zum Olymp aufsteigen werden: [38]) sollte, wenn diese fortan im Rathe des Zeus walten, der Gute, der auf dieser Erde ihres Schutzes entbehrt, nicht im Tode desselben theilhaftig werden müssen? Ja Zeus selbst ist höchster Herr aller Gesetze und die Gerechtigkeit seine Tochter: sollte unter seiner Herrschaft den Frommen gleiches Loos mit dem Frevler treffen können? Das Princip der Götter- und Menschenwelt endlich, personificirt in der Liebe, hat jene zum Höhepunkt der Vollendung geführt: sollte es bei dieser, bevor das Ziel erreicht ist, stille stehen?

Hesiod. ist zu diesen Folgerungen nicht vorgedrungen, er hat aber in dem, was er ausgesprochen, die Prämissen dazu niederge-

---

[37]) Opp. et D. 467 — 69: εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερί θ' ἁγνῇ, ἐκτελέα βρίθειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτήν.

[38]) Ibid. 199 ff.

legt. So muß denn nach seiner Lehre auch der Tod, wenn er gleich den Menschen in seiner jetzigen Daseinsform bewältigt, doch einst, wenn dieser dem Winke der Gottheit folgt, ihm die Siegespalme überlassen. Schon unter Kronos nahte er ihm wie der süße Schlaf; kömmt das Princip zur Erfüllung, muß er auch zuletzt den Gestalten desselben sich fügen. Ja am Ende muß die Macht des Todes der finsteren Seite ganz sich entledigen und allem Kampfe entsagend zu vollem Einklang mit dem Leben sich erheben.[39])

Wir haben in der vorigen Darstellung die eigentlich hesiodeische Auffassungsweise zu entwickeln gesucht, und unverkennbar ist, daß mit Beziehung auf unsere Frage die Zeitalter hier und die mit ihnen aufs innigste verknüpfte Prometheussage den Hauptnerv bilden. Dürfen wir aber, wie wir es bei Homer gethan, über diese Auffassungsweise hinweg einen Blick auf den fernen Hintergrund, von dem sie sich abhebt, zurückwerfen, so möchte es nicht allzu gewagt sein, die Gedankenreihe, wie sie von diesem aus sich darstellt, in folgender Weise auszusprechen:

Die Menschen waren ursprünglich selige Dämonen,[40]) in unmittelbarem Verkehr mit den Göttern eines göttergleichen Daseins sich erfreuend. Bewohner eines Landes, das mit aller Fülle des Glückes geschmückt war, kannten sie keine Mühsale und Sorgen, keine Frevel und Kämpfe. Auch dem finsteren Tod war über sie keine Gewalt gegeben.[41]) Da riß in der Götter- und Geisterwelt, der sie eingereiht waren, das Band der Harmonie und es erfolgte ein Kampf, in den auch sie verstrickt wurden. Die Spaltung war geschehen in der Zeit und durch die Macht der Zeit,[42]) in der die jetzige Welt sich entfalten und vollenden

---

[39]) Wie der Hellenismus wirklich zu diesen Consequenzen fortgeschritten ist, wird sich im Folgenden zeigen.

[40]) Nimmer hätte Hesiod (Opp. 124) die Menschen des ersten Zeitalters als Dämonen können fortleben lassen, wenn sie nicht ursprünglich wirklich Dämonen gewesen wären. Vgl. was früher über die ägyptische und zoroastrische Lehre gesagt worden ist.

[41]) Wenn Hesiod sagt, daß sie nie altern, immer blühender Kraft sich erfreuen, und der Tod nur wie der Schlaf ihnen nahe (daß sie also nicht anders sterben als die Sonne, wenn sie am Abend untergeht, um am anderen Morgen wieder aufzusteigen), so klingen hier noch deutlich genug Züge der obigen Vorstellung nach. Zum Hades gehen die Menschen erst im dritten Zeitalter (v. 155 ff.).

[42]) Kronos. Vgl. die Herrschaft des ägyptischen Seb.

sollte.[43]) Ausgerüstet mit der Kraft, in dieser Entfaltung selbst durch den Gang der Zeiten zur Vollendung zu kommen, besaßen sie zugleich die Freiheit,[44]) über diese Kraft zu verfügen. Nun aber trieb diese Freiheit sie zum Uebermuth, zu trotzigem Beharren, zur Verblendung,[45]) so daß sie nicht der fortbildenden zur Vollendung aufsteigenden Parthei sich anschlossen, sondern zur entgegengesetzten, die jene auf ihrem Zuge zu hemmen und alle ihre Werke zu vernichten suchte, sich herüberziehen ließen. Da ward die Bildungskraft[46]) selbst, die allein sie zum Ziele führen konnte, ihnen entzogen, und sie sanken herab auf eine tiefere Stufe der Geister.[47]) Der Zug der Verblendung aber hatte sie einmal ergriffen und mit ihm der des Verderbens. Trügerisch raubten sie jene Bildungskraft wieder; aber eben weil sie durch Trug an der Parthei, die dem Zug der wahren Fortbildung folgte, sich ihrer bemächtigten, stürzten sie mit ihr nur tiefer herab: ein irdischer Leib nämlich wurde jetzt ihnen gebildet und die jetzige Erde,[48]) ausgerüstet mit allen Leiden zugleich und trügerischen Reizen, zum Wohnsitze angewiesen. Jener Leib sollte ihnen zugleich

---

[43]) Die ganze Götter= und Menschengeschichte ist bei Hesiod ein Proceß des Werdens. Das Moment der Zeit, ohne welche dieser Proceß nicht denkbar ist, geht, in so fern sie heilsam wirkt, nach dem Stnrz des Kronos auf Zeus über.

[44]) Beides in bestimmten Zügen hervortretend in Prometheus.

[45]) Menoitios; Atlas; Epimetheus.

[46]) Das Feuer.

[47]) *δεύτεροι* (v. 144)

[48]) Darum wird jetzt erst die Pandora geschaffen und den Menschen zugeführt. Pandora aber ist ursprünglich die Erde (Hesych. *Πανδώρα ἡ γῆ, ὅτι τὰ πρὸς τὸ ζῆν πάντα δωρεῖται*); dieser gehört auch ursprünglich der trügerische Schmuck an, mit dem jene von den Göttern ausgerüstet wird (Opp. 70 ff.). Aus dem Urweibe, der Erde, wurde alsdann in der Sage das erste Weib der Menschen und aus der Sendung der Menschen zur Erde eine Sendung der Pandora zu den Menschen. Nicht mit Unrecht ist Pandora öfter mit der Eva verglichen worden; auch bei dieser letzteren dürfte der Zug, daß sie erst nach Adam geschaffen wurde, in ähnlicher Weise zu erklären sein. Daß die Menschen jetzt erst zur Erde gelangten, darauf deutet in den hesiodeischen Zeitaltern auch der Zug, daß dieses Geschlecht (obwohl er es *χάλκεον* nennt) aus Eschen geschaffen sei (Opp. 147). So entstand, wie wir im Zendavesta lesen (Bundehesch XV) Meschia und Meschiane (nachdem Kaiomorts in Folge der Verunreinigung durch Ahriman gestorben war) aus einem Baum, der aus der Erde hervorwuchs; zugleich aber wird ausdrücklich bemerkt, daß die Seele früher geschaffen war. Diese Vorstellung vom Ursprung des Menschen aus Bäumen ist hier um so bemerkenswerther, weil sie, auf uralter Tradition beruhend, von Indien bis in die nordische Mythologie sich verfolgen läßt.

eine Fessel, dieser Wohnsitz ein Ort der Strafe sein.[49]) Jetzt erst begann ihre irdische Laufbahn, jetzt erst mußten sie unter Mühsalen und Kämpfen ihr Dasein fristen, und auch jetzt erst nahte ihnen der finstere Tod.[50]) So war der Tod und der Kampf mit ihm durch den Frevel des Menschen in die Welt gekommen, und dieser Frevel entsprang aus der Freiheit und diese Freiheit war verblendet durch die dem Zweck des Gesammtlebens widerstrebende Parthei in der Götter- und Geisterwelt. Der gestürzten, gefesselten, mit Jammer geschlagenen Menschheit aber blieb die Hoffnung auf Befreiung.[51]) Durch muthiges Ringen und Kämpfen sollte sie dieselbe sich erwirken, und die himmlische Parthei selbst, von der sie sich früher durch Schuld getrennt, stieg zu ihr herab, um am Werk der Erlösung mitzuhelfen.[52]) Doch das Böse nahm trotz dieser Hilfe überhand und wird fortan noch mehr sich steigern; denn obwohl jetzt noch gemischt mit dem Guten wird es bald dieses ganz verdrängen und am Ende allein auf der Erde die Herrschaft behaupten,[53]) doch dieses letztere nur, um durch seine Herrschaft sich selbst aufzureiben.[54]) Dann wird die gegenwärtige Erde mit der jetzigen Schöpfung, deren Zeitdauer abgelaufen, verschwinden und eine neue wird mit einem ver-

---

[49]) Der in Folge des Feuerraubs gefesselte und vom Adler gepeinigte Prometheus; Pandora ausdrücklich *πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν* genannt (Opp. 82); Epimetheus, der (*ἁμαρτίνοος*) die letztere annimmt, *κακὸν ἐξ ἀρχῆς ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν* (Theog. 512). Da mit der Annahme des Leibes zugleich die Geburt stattfindet, so blickt auch hier die oben schon bei Homer in der Heraklessage gefundene Vorstellung durch, nach welcher mit der Geburt des Menschen die Ate zur Erde kömmt.

[50]) Erst von diesem Geschlecht heißt es (Opp. 155 ff.) *βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἀΐδαο νώνυμοι· θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους ἐόντας εἷλε μέλας.*

[51]) Opp. 96.

[52]) Das Geschlecht der Heroen; Herakles.

[53]) *Αἰδώς* selbst und *Νέμεσις* werden die Erde verlassen, und *κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή* (Opp. 119 ff.).

[54]) Diesen Schluß fordert entschieden der Ideengang der Zeitalter. Vgl. Bundehesch I und XXXIV; in den Anmerk. zu I sagt Kleuker: „Die ewige Zeit beschloß beim Beginn der Wesenzeugung einen Zeitcyclus von 12 Jahrtausenden zum Um- und Ablauf aller Zeit und Jahre, zum Endschluß der Dinge dieser Welt. Die ersten drei waren allein Licht, ohne Verdunkelung durch Ahriman; in dem zweiten regierte Ormuzd noch allein und Ahriman vermochte nicht durch seine Söhne die himmlische Welt zu zerrütten, doch erfolgte am Ende derselben schon das Verderben Kaiomorts, des Urkeims der Menschheit; in den folgenden dreitausend Jahren ist Licht und Finsterniß im Zweikampf, und das letzte Viertheil der begrenzten Zeit ist Ahriman vom Ewigen gegeben; darin aber soll er sich mit dem Heer

jüngten, reinen, vollendeten Menschengeschlecht an ihre Stelle treten.[55]).

Wir haben hier auf dem Hintergrund der hesiodeischen Anschauungsweise gelesen und Niemand wird, wenn er unseren bisherigen Forschungen gefolgt ist, verkennen, daß dieser einerseits nach Aegypten und Phönizien hinüberreicht, andrerseits in den zoroastrischen Lehrkreis und mit diesem zuletzt nach Indien zurückgeht. Zugleich aber ist unverkennbar, daß im hesiodeischen Gedankenbau an diesen Hintergrund zunächst eine Reihe verschiedener Sagen, die auf griechischem Boden selbst aus ihm sich herausbildeten und dann selbständig fortentwickelten, sich anschließt, und daß erst aus dem Stoffe dieser Sagen gleichsam als Kern ihrer Entwicklung jener in der That großartige und bewunderungswürdige Bau geworden ist, so daß wir in ihm — und dieß eben ist der Hauptgewinn, den wir aus seiner Betrachtung schöpfen — nicht bloß das Werden der Götter und Menschen nach der Vorstellung des Sängers, sondern zugleich das Werden der betreffenden Vorstellungen bis zur Zeit desselben vor unseren Augen sich entfalten sehen.

Pindar.

Mit Recht vergleicht sich Pindar dem Adler, der zum Throne des Zeus sich emporschwingt, während das gemeine Geschlecht der Raben wildkrächzend an der Erde dahinfliegt. [1]) Diese Vergleichung ist treffend, ob wir in Pindar den Dichter oder den Propheten des Volkes, ob wir in ihm den Griechen oder den Menschen ins Auge fassen. Ueberall sehen wir ihn weit über den Horizont, der den gemeinen Blick umkränzt, sich hinausschwingen. Der Geist der grie-

---

seiner Genossen aufreiben. Nach dem Zendavesta wird das Böse von sich selbst verschlungen." — Vgl. auch die vier Jugs oder Weltalter der Inder. Bemerkenswerth insbesondere der übereinstimmende Schluß in der Apokalypse, S. Theil I.

[55]) Vgl. oben p. 199 den Schluß in der Heraklessage.

[1]) Nem. III, 80 ff. Nem. V, 21. Ol. 11, 86 ff.

chischen Lyrik spricht sich darum auch in ihm, so weit wir jenen aus den vorhandenen Ueberresten zu beurtheilen vermögen, am vollendetsten aus. Wohl mochten in einzelnen Beziehungen Andere Gleiches erreichen, Manche ihn selbst übertreffen; die erhabenen Pfade, auf welchen die Lyrik in ihrem reinsten Aufschwunge wandelt, hat keiner mit gleicher Kraft wie er gefunden. Wir stellen ihn darum auch hier als Repräsentanten der Lyriker auf, gestützt zugleich auf das hohe fast göttliche Ansehen, das er schon bei den Alten genoß, so wie auf den Umstand, daß aus dem ganzen Schatz der Lyrik, was er dichtete, uns am vollständigsten erhalten ist.

Was zunächst Pindar von Homer und Hesiod mit Rücksicht auf unsere Frage unterscheidet, ist die der Lyrik eigenthümliche Macht des Gefühles, die bei ihm überwiegend dem Zuge der Vernunft folgend weder im Genusse des flüchtigen Augenblickes schwelgt, noch in den Sorgen um ein fernes unbestimmtes Glück sich trübt. Während Homer Blumen auf der lieblichen Erde pflückt, sucht Pindar sie im Sterngefilde; während Hesiod unsicher forschend zwischen Himmel und Erde umirrt, zieht er auf sicherem Pfade durch die Räume des Aethers. An die Stelle des Scheines, der die Bilderwelt der homerischen Phantasie umspielt, tritt bei ihm, wenn gleich noch unvollkommen geschaut, die Wahrheit; die schwankende Ungewißheit, über welche der hesiodeische Verstand nicht hinauskömmt, verdrängt der Glaube; der süße Traum, der dort den Jammer des Irdischen nicht schaut, so wie die sorgenvolle Sehnsucht, die hier demselben sich zu entwinden strebt, löst sich bei ihm in freudige vom Hauch des Himmels getragene Begeisterung. Frei und kühn blickt er darum auch weg über die Irrthümer, die zum Theil im Einflusse jener Epiker sich fortpflanzten, dringt überall auf das wahrhaft Göttliche, um mit Innigkeit sich ihm hinzugeben, und beschränkt seine Frömmigkeit nicht mehr vorzugsweise auf die Form, sondern läßt sie, wie sie aus dem Grund seiner Seele entspringt, wieder zur Seele seines Schaffens werden. Doch die hervortretendste Bedeutung gewinnen diese unterscheidenden Züge erst dadurch, daß sie nicht bloß durch die Individualität des Dichters und durch die Eigenthümlichkeit der Lyrik, sondern zugleich durch die Verhälnisse der Zeit, in welcher jener lebte, bedingt sind und so aus dem engeren Kreise heraustretend auf den großen Schauplatz der Gesammtheit ein nationales Gepräge erhalten.

Den vorigen Zügen entsprechend ist, formell und materiell aufgefaßt, auch der Dorismus Pindars. Frei von den Einseitigkeiten, die dem dorischen Stamme eigen sind, erscheint er bei ihm zu einer Höhe gesteigert, auf der die Vorzüge der übrigen Stämme leicht zu einem harmonischen Gusse mit ihm verschmelzen konnten. Das Nationale tritt darum auch hier hervor, und der Name Dorismus ist nur in so fern geeignet als das dorische Element den Grundton des Ganzen bildet.

In gleicher Weise endlich verhält es sich mit dem Einflusse, den auf Pindar die damaligen Fortschritte auf dem Gebiete der Philosophie und der Religion ausüben mußten: obwohl einerseits die Lehren der Pythagoräer, andrerseits die der Orphiker, [2]) die damals aufs Neue in Umschwung gesetzt wurden, vorzugsweise bei ihm sich geltend machen, so verläßt er doch den nationalen Standpunkt auch hier nicht, und ergreift jene Lehren nur, um mit ihnen auf diesem läuternd, aufhellend, erhebend zu wirken.

Es mag nicht ungeeignet sein, zuerst das eigenthümliche Verfahren Pindars an einem der interessantesten der bei ihm vorkommenden Mythen, dem des Pelops, zu zeigen, und dann zur Betrachtung des Gesammtinhalts seiner Dichtungen überzugehen.

I.

Pelopsmythus.

In Bezug auf den Pelopsmythus werfen wir vorerst einen Blick auf die außerpindarische Vorstellungsweise [1]) und auf die Elemente, aus denen sie hervorgegangen. Tantalus, einst im

---

[2]) Man denke hier zugleich an die Eleusinien. S. Theil III.

[1]) Indem Pindar *ἀντία προτέρων* (Ol. I, 36, edt. Dissen) den Mythus erzählt, hat er ohne Zweifel die früheren Lyriker und Epiker im Auge. Schon Homer kennt das Rossegespann des Pelops (Il. 11, 104 *Πέλοπι πληξίππῳ*; hier wird auch seine Herrschaft in Griechenland, so wie die Gewinnung derselben durch Vermittlung des Hermes erwähnt) und die Strafe des Tantalus in der Unterwelt (Odyss. XI, 582 ff.), woraus geschlossen werden muß, daß schon zu seiner Zeit der Mythus der Hauptsache nach in Griechenland sich gestaltet hatte. Vgl. den Mythus der Tantalustochter Niobe (Il. XXIV, 602 ff.), der ihm ebenfalls den Hauptzügen nach bekannt ist.

Genusse des schönsten Daseins, in unmittelbarem Verkehr mit den Himmlischen, verscherzt dieses Glück durch frevelhaften Trug, den er an den Göttern übt. Bei einem Mahle, zu dem er diese geladen, setzt er, um sie zu prüfen, ihnen seinen eigenen Sohn Pelops, den er geschlachtet und in einem Kessel gekocht, als Speise vor. Die Götter wohl merkend den Trug enthalten sich des Gerichtes, nur Demeter verschlingt hungrig die linke Schulter. Hierauf werden auf Befehl des Zeus, der des Unglücklichen sich erbarmt, die noch vorhandenen Reste wieder in einem Kessel gesammelt und zu einem neuen Leibe verbunden. Die verzehrte Schulter aber wird durch eine elfenbeinerne ersetzt. Tantalus selbst wird von den Göttern verlassen und zu qualvoller Strafe im Reiche des Todes verurtheilt.

Dieser erste Theil des Mythus hat orientalische Ideen über den Urzustand des Menschengeschlechts, wie sie auf phrygisch-lydischem Bodem sich zusammenfanden und theils hier theils im Peloponnes, wohin der Mythus verpflanzt wurde, mit griechischen verschmolzen sich weiter entwickelten, zur Grundlage. Wie gewöhnlich solche Ideen in den Schicksalen eines Königshauses sich verkörperten, so sind sie auch hier an das Geschlecht eines Königes, des Tantalus, geknüpft. In diesem Liebling der Götter ist zunächst die ursprüngliche Gemeinschaft des Menschen mit der Gottheit und sein Glück in diesem Zustande dargestellt. Des Tantalus Frevel ist der Uebermuth, in welchem der Mensch, seine Freiheit mißbrauchend, selbst über die Gottheit sich setzt und von ihr sich entfremdet. In dieser Entfremdung aber stürzt er von seinem Glücke herab, wird zur Strafe verstoßen aus der Sphäre der Götter und verfällt allem Jammer, der an die Sterblichkeit sich knüpft. In so fern bildet er eine Parallele zu Prometheus und heißt auch in Wahrheit Tantalus, der Hartduldende.

Doch wie sollte ein Vater, der mit den Göttern selbst unmittelbar verkehrt, nur um diese zu täuschen, sein eigenes Kind schlachten? [2]) Dieser Zug versetzt uns auf ein anderes Gebiet und nöthigt uns, den Tantalusmythus aus einer höhern Quelle abzuleiten. Wir werden uns nicht täuschen, wenn wir zunächst das Mahl

---

[2]) Vgl. den Schmaus der Götter bei den Aethiopen Il. I, 423; Zeus als Gast bei Lykaon (Apollod. III, 8, 1.), wo ein Kind geschlachtet und mit den vorgesetzten Speisen vermischt wird — bei demselben Lykaon, von dem Pausanias (VIII, 2) sagt, er habe zu einer Zeit, wo die Menschen

des Tantalus als ein Opfer fassen und das Schlachten und Kochen des eigenen Sohnes auf die Kinderopfer zurückbeziehen, die dem chaldäisch-assyrischen Bel oder Belitan [3]) noch bis in die späteren Zeiten herab bei den Völkern, die ihn verehrten, dargebracht wurden. [4]) Daß aber der Cult dieses Bel schon in den frühesten Zeiten nach Vorderasien, insbesondere auch nach Lydien, von den Euphratländern her verpflanzt worden war, unterliegt keinem Zweifel, führten ja selbst die lydischen Könige aus dem Stamme der Herakliden, wie wir bei Herodot lesen, ihr Geschlecht auf Ninus und Bel zurück. [5]) Dieser letztere begegnet uns auch bei anderen Völkern, die seinen Cult aufgenommen hatten, unter verschiedenen Namen als ein alter König in der Urzeit, nach der so oft wiederkehrenden Vorstellungsweise, nach welcher Götter an die Spitze der Königsgeschlechter gesetzt wurden. Fassen wir zugleich ins Auge, daß im ganzen Tantalusmythus vielfache Züge bestimmt auf eine ursprünglich göttliche Persönlichkeit [6]) hinweisen, so sind wir genöthigt, den lydischen König Tantalus, der den Pelops am Feuer den Göttern zubereitet, in letzter Instanz zum Gotte Bel selbst werden zu lassen, dem auf flammenden Altären Kinder als Opferspeise [7]) dargebracht wurden. Natürlich aber mußte, so bald Bel in Tantalus als irdischer König gefaßt, sobald der alte grausame Cult zugleich im Verlauf der Zeit durch einen milderen verdrängt wurde, jenes Opfer, obwohl ursprünglich mit Beziehung auf die Idee der Läuterung ein Akt der Frömmigkeit, zum Frevel sich umgestalten, Tantalus selbst mußte als Repräsentant des Geschlechtes, in dem

---

noch mit den Göttern zu Tische saßen (ὁμοτράπεζοι θεοῖς) auf dem Altar des Zeus Lykaios ein Kind geopfert und dessen Blut als Spende gebracht. Im Prometheusmythus ist der Betrug geradezu an ein Opfer geknüpft (Hes. Theog. 535 ff.).

[3]) Kronos bei den Griechen, Saturn bei den Römern: auch das Kinderfressen kehrt bei diesen beiden, obwohl in modificirter Weise, wieder. S. über jenen Bel Movers Phöniz. p. 169 ff. 254 ff.

[4]) Insbesondere bei den Phöniziern (S. Porphyr. de Abst. 11, 56) und Carthagern (S. *Diod.* XX, 14).

[5]) *Herod.* I, 7: *Ἄγρων μὲν γὰρ ὁ Νίνου, τοῦ Βήλου, τοῦ Ἀλκαίου, πρῶτος Ἡρακλειδέων βασιλεὺς ἐγένετο Σαρδίων.* Wenn Bel hier von Alkaios stammt, der vorher selbst wieder ein Sohn des Herakles genannt wird, so ist daran zu erinnern, daß dieser Herakles ursprünglich mit dem assyrisch-babylonischen Gott Bel selbst identisch ist.

[6]) Eine solche setzt entschieden der Mythus seiner Tochter Niobe voraus.

[7]) S. Movers Phöniz. p. 327 ff.

diese Vorstellungen wurzelten und sich fortpflanzten, zum ersten Frevler[8]) an der Gottheit werden.

Bevor jedoch der Mythus diese letztere Wendung nahm, muß er in Betreff des Feueropfers selbst noch eine wesentliche Umgestaltung erhalten haben. Pelops wurde, so heißt es, nachdem er zerstückelt worden, in einem Kessel gekocht und wieder in einem Kessel von den Göttern zusammengefügt und neugeschaffen. Dieser Zug greift in einen anderen Kreis von Vorstellungen ein, die mit den vorigen, obwohl verwandt und ebenfalls nach den Gegenden des Euphrat, ja nach Indien, zurückweisend, keineswegs vermengt werden dürfen. Bekannt ist die Zerfleischung und Wiederherstellung des Osiris, des Dionysos, des Adonis, des Attes; bekannt auch der zertheilte und in der Fülle des Naturlebens wieder sich erhebende Abudad; der auseinandergefallene und wiederbelebte Brahma. Bekannt ist insbesondere im Mythus des Dionysos auch der Kessel, in dem der zerstückelte Gott von den Titanen gekocht und hierauf von Zeus wieder hergestellt wird. Es ist dieß derselbe symbolische Kessel, in dem Pelops das oben bezeichnete Schicksal erduldet, ja wir müssen unter dem angegebenen Gesichtspunkt diesen Sohn des lydischen Bel geradezu selbst für einen Osiris- oder Adonis-Dionysos[9]) erklären. So bildet er eine Parallele zu jenem Linus[10]) in Byblos, der ebenso einerseits den Flammen übergeben wird, andrerseits wieder dem Osiris und Adonis entspricht, und dessen Vater Malkander ebenso wie Tantalus ein mythischer König in der Urzeit auf Bel zurückweist.

Wieder in einen anderen Ideenkreis führt uns die elfenbeinerne Schulter, die Pelops bei seiner Wiederherstellung erhält. Ungeeignet wäre es, hier an ein bloßes Abzeichen, wie deren öfter bei Helden erwähnt werden, zu denken; auch die Erklärung, daß

---

[8]) Ebenso Prometheus. Dieselbe Wendung im Mythus des Lykaon, der wegen des Kinderopfers zur Strafe in einen Wolf verwandelt wird (Paus. VIII, 2).

[9]) *Plutarch.* sympos. IV, 5, 3: *τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσιν.*

[10]) S. *Plutarch.* de Isid. c. 12 ff. Paus. IX, 29. Wenn Herodot, der ihn im ägyptischen Maneros wieder erkennt, sagt (11, 72) „*ἔφασαν δέ μιν Αἰγύπτιοι τοῦ πρώτου βασιλεύοντος Αἰγύπτου παῖδα μουνογενέα γενέσθαι*“, so erscheint er auch hier, (vgl. *Plutarch.* l. c. Diod. 1, 13) als ein Sohn des Bel oder Kronos. Der Linosgesang muß schon dem Homer als ein uralter erschienen sein, da nach ihm Hephästos auf dem Schilde des Achilles einen Knaben darstellt, der ihn zur Phorminx vorträgt.

„elfenbeinern" hier gleichbedeutend mit „schön" sei, [11]) dürfte kaum zum Ziele führen. Nachweisbar ist der frühzeitige Einfluß, den der Mithrascult auf den des assyrischen Bel ausübte, ja eine Verschmelzung beider Götter unter dem Gesichtspunkt des beiden gemeinschaftlichen Sonnencultes. Vielfache Spuren ferner weisen darauf hin, daß Mithriaka schon in der griechischen Vorzeit nach Vorderasien verpflanzt wurden, wie denn auch in dem argivischen Lichtcult des Perseus Nachklänge desselben sich nicht wohl verkennen lassen. [12]) Wir haben oben von einem mildern Götterwesen gesprochen, das auf phrygisch=lydischem Boden an die Stelle des kinderfressenden Bel getreten sein müsse; nun dürfte es nicht zu gewagt sein, wenn wir behaupten, daß diese Veränderung eben im Einflusse der Mithraslehren stattgefunden. Jener grausame Bel wurde sofort von seinem Herrschersitze verdrängt, er wurde in Tantalus herabgedrückt zu einem menschlichen Wesen und trat nun als König an die Spitze der Geschlechter, über die er früher als Gott gebot; zugleich aber mußte er als ein Verwiesener aus der Götterspähre und als ein Frevler an der Gottheit aufgefaßt werden. Ebenso mußte sein Sohn, der Göttlichkeit entkleidet, dem menschlichen Loose verfallen. In den Mithriacis nun wurde, mit Beziehung auf die Sonnenbahn, der Herabgang der Menschenseele durch den Thierkreis und ihre Rückkehr durch denselben zu den himmlischen Regionen gelehrt. [13]) Die Sphäre, in die sie herabzog, war die der leid= und toderfüllten Sinnenwelt, zugleich die der Strafe und die der Läuterung; ihre Aufgabe war, kämpfend sich zu erheben und mit Hilfe des Mithras in die Lichtsphäre sich zurückzuschwingen. [14]) Jenen Herabgang sehen wir in Tantalus, diese Rückkehr in Pelops dargestellt. Der Thierkreis hatte zwei Thore, von denen das eine zu den Göttern, das andere zu den Menschen führte, zugleich die beiden Sonnenthore in den Wendekreisen; auch finden wir den Eingang dort durch einen Bock,

---

[11]) Nichts verschlägt, daß bei Pindar selbst und den Späteren eine solche Auffassung sich findet, da es sich hier nicht um spätere Deutungen, sondern um die ursprüngliche Bedeutung handelt. Wir können darum auch der jüngst von Schömann im Philologus (Jahrg. VII, H. 3) mitgetheilten Erklärung Klausens bei aller Anerkennung des Trefflichen, das dieselbe enthält, nicht beistimmen.

[12]) S. Creuzer, Mithreum p. 21 ff.

[13]) Ibid. p. 26.

[14]) Vgl. was im ersten Theil p. 18 ff. über Mithras und insbesondere über seine Beziehung zu indischen Vorstellungen gesagt worden ist.

hier durch einen Elephanten bezeichnet.[15]) So führte das letztere zur Sinnenwelt und mußte ebenso von denjenigen, welche aus der Sinnenwelt zurückkehrten, zuerst wieder betreten werden. Wir können hier auch jene Stelle aus dem Maha-Bharata vergleichen, wo Ardschunas, aus der Sphäre der Menschen zu Indras Himmel sich erhebend, im Sternenreiche am Eingang zu den Götterbewohnungen den Elephanten Airawatas stehen sieht:

„Den Airawatas, vierzahnig, dem gipflichten Kailasas gleich,
Sah er dann an der Thür stehen, den hehren Siegeselephant.
Der Siddha-Straß' genaht war er, der Edelste der Pandawas,
Und freute sich so wie vormals Mandhatri, jener große Fürst.
Den Königswelten nun nahte lotosähnlich von Augen er.
Also im Himmelsraum wandernd sah Ardschunas von großem Ruhm
Des Götterfürsten Stadt endlich, die Amarawati genannt." [16])

Sollte es nun auffallend erscheinen, wenn jenes Thor mit Rücksicht auf das Thier, das an seinem Eingange stand, das elfenbeinerne genannt worden wäre? Und ist letzteres anzunehmen, sollte es wohl unstatthaft sein, damit die elfenbeinerne Schulter des Pelops in Verbindung zu bringen? Jenes Thor führt herab zur täuschenden Sinnenwelt und wieder aus ihr zurück, [17]) und das Elfenbein der Schulter hier weist einerseits auf die verlockende Sinn=

---

[15]) S. Kanne, allg. Mythol. p. 302.

[16]) S. Bopp, Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, Ges. I. p. 3.

[17]) Einen Nachhall beider Thore bilden (*καί μοι μὴ θορυβήσῃ μηδεὶς πρὶν ἀκοῦσαι*) noch jene Traumthore bei Homer Odyss. XIX, 562 ff.; das eine dieser letzteren ist von Horn (*κεράεσσι*), das andere von Elfenbein (*ἐλέφαντι*); durch jenes kommen die wahren Träume (*οἵ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι*), durch dieses die täuschenden (*οἵ ῥ' ἐλεφαίρονται*). Mit Unrecht hat schon Eustathius behauptet, daß zur Benennung dieser Thore die Aehnlichkeit zwischen *κέρας* und *κεραίνω*, *ἔλεφας* und *ἐλεφαίρεσθαι* Veranlassung gegeben; vielmehr ist offenbar, daß jene dem Homer schon vorlag und daß er, ihren Ursprung nicht kennend, sie erst durch die bezeichnete Wortähnlichkeit zu motiviren suchte. Aehnlich verfuhr Homer auch in Beziehung auf andere Namen; und wie oft kehrt überhaupt in der Bildung der Mythen die Erscheinung wieder, daß Züge, deren eigentliche Bedeutung sich verloren, durch Erdichtung geeigneter Motive gestützt werden? Daß nach der homerischen Auffassung die genannten Thore in der Unterwelt sich finden, darf nicht auffallen, hatte man ja die Wohnung der Todten selbst aus der Sternensphäre, wo sie ursprünglich war, dorthin verlegt. So bilden diese Thore zugleich eine Bestätigung der Resultate, die wir oben schon im Abschnitt über Homer gefunden. Ein Rest der alten Bedeutung aber ist den Thoren bei Homer geblieben in dem Zuge der Wahrheit auf der einen, dem der Täuschung auf der anderen Seite. Ebenso führte das eine Himmelsthor zu den Göttern, das andere zu der berückenden Sphäre der Menschen.

lichkeit [18]) hin, andrerseits als ein von den schützenden Göttern dem Pelops ertheiltes Geschenk auf die Rückkehr in die Region des Lichtes. [19]) Jedenfalls dürfte eine solche Beziehung ebenso wenig etwas Anstößiges haben, als wenn wir anderwärts Pferde durch den Lichtbogen auf der Stirne mit dem Mond in Verbindung gebracht sehen, [20]) oder wenn in den Mithrasweihen selbst, wie sie uns aus späterer Zeit bekannt sind, gewisse Stufen des Aufsteigens nach symbolischen Thieren [21]) benannt werden. In Betreff der Schulter insbesondere aber, an die vorzugsweise das Moment der Sinnlichkeit sich knüpft, kann auch jener Lehre im Zendavesta gedacht werden, nach welcher aus der linken Schulter des getödteten Abudad die beseelte Natur, aus der rechten der Mensch hervorging; ebenso jener auf derselben Symbolik beruhenden indischen Vorstellung, nach welcher Brahma aus seiner rechten Schulter den Mann, aus der linken das sinnlich verlockende Weib entstehen ließ. [22]) Und wenn es nun heißt, von dem zerstückelten Pelops habe allein die Erdgöttin Demeter eine Schulter verschlungen, und bei der Wiederherstellung sei ihm auf Befehl des Zeus eine elfenbeinerne eingesetzt worden, so kann mit Rücksicht auf die angegebenen Punkte die Bedeutung dieses Zuges in der That nur die sein, daß die Seele, nachdem sie in die zerstreuende Sinnenwelt herabgekommen, von der leibgestalteten Macht der Materie verschlungen, aber von

---

[18]) Daran knüpft sich dann auch das aphrodisische Moment dieser Schulter in der Sage und an beide zugleich erst das des Schönen.

[19]) Damit dürfte dann auch traditionell der spätere Glaube an die heilwirkende Kraft der Pelopsschulter zusammenhängen. So lesen wir bei Pausanias (V, 13), daß zur Einnahme von Troja das Schulterblatt des Pelops ebenso herbeigeschafft werden sollte wie die Pfeile des Herakles, und daß die Eleer durch dasselbe von einer pestartigen Krankheit befreit wurden.

[20]) Jl. XXIII, 453—55: *ἵππον ἀριπρεπέα προὔχοντα, ὃς τὸ μὲν ἄλλο τόσον φοίνιξ ἦν, ἐν δὲ μετώπῳ λευκὸν σῆμ' ἐτέτυκτο περίτροχον ἠΰτε μήνη* — ein Zug, der offenbar auf den alten Mondcult und die Mondpferde zurückweist (vgl. Thl. I, p. 89 ff.), von Homer aber eben so wenig mehr in der eigentlichen Bedeutung gefaßt wird als das Prädikat *βοῶπις* bei der Hera. Vgl. dasselbe Zeichen auf dem Rücken jener Kuh, welche nach dem Orakel zu Delphi dem Kadmus, als er die Europa suchend umherschweifte, Führerin sein sollte (Hinweisung auf die Europa selbst als Göttin des Mondes). Schol. zu Eurip. Phön. 642.

[21]) Adlern, Greifen, Raben, Löwen (wozu Creuzer Mith. p. 28 bemerkt: „Mochte dieser Name immerhin die in den Prüfungen erprobte Stärke bezeichnen, so bezog er sich doch hauptsächlich auf den Löwen im Thierkreis, ja — vorzüglich auf die Seelenwanderung durch den Thierkreis und somit auch durch das Zeichen des Löwen).

[22]) S. *Thom.* Maurice ancient history of Hindostan Vol. I, p. 407—10.

der schützenden Gottheit wieder zur Einheit zurückgeführt und mit der Kraft, auf den geistigen Stufen wieder in die Lichtsphäre emporzusteigen, ausgerüstet werde.

Bevor aber diese Wiedersammlung und dieses Aufsteigen begann, mußten Strafen, Prüfungen, Läuterungen vorausgehen. Wir sehen diese dargestellt zunächst in den Qualen des Tantalus. Er, der aus Lust zur Sinnlichkeit gefrevelt, mußte gerade mitten in der Sinnlichkeit durch ihre Pein büßen. Passend können wir auch hier die Prüfungsmomente vergleichen, die uns aus dem Kreise der Mithriaka spätere Nachrichten und Denkmäler erhalten haben. Wir sehen den Geprüften [23]) hier, wie Tantalus, im Wasser stehen, oder eingesenkt in die Erde, oder ausgestreckt auf einem Schmerzenslager, oder, wie über Tantalus der peinigende Fels ragt, in irgend eine peinigende Stellung gebannt. Doch mit Tantalus sind nicht alle Prüfungen geschlossen; [24]) sie werden in Pelops als geistige fortgesetzt und in stufenweisem Aufsteigen zum Reingeistigen vollendet. Hier können wir wieder aus den Mithriacis zunächst die Feuerprobe vergleichen, dann das Knien vor dem geistigen Führer und die Hingabe an seine Ermahnungen, zuletzt das Lichtgespann, [25]) auf dem er mit seinem Führer zum Himmel emporfährt. Ebenso sehen wir Pelops alsobald nach seiner Wiederherstellung im strudelnden Kessel in den besondern Schutz des Poseidon [26]) gegeben. Auf sein Flehen zeigt ihm dieser liebend den Weg zum Ziel

---

[23]) S. Creuzer Mithr. p. 24 ff.

[24]) Seine Tochter Niobe wird in Stein verwandelt auf dem Sipylos und beklagt auch in dieser Verwandlung noch das über sie verhängte Leid (Il. XXIV, 617: *ἔνθα λίθος περ ἐοῦσα θεῶν ἐκ κήδεα πέσσει*). Die Seele wird zur Strafe in den Grund der Materie versenkt und muß stufenweise aus diesem wieder zum Geistigen sich hinaufschwingen; sie bleibt in der steinernen Gruft, wenn sie trotzig beharrt. Vgl. den aus dem Stein aufsteigenden, den aus dem Baum sich erhebenden Mithras. Interessant ist in Beziehung auf den letzteren auch die Angabe in dem jüngst bekannt gewordenen pindarischen Fragment, wo es von den phrygischen Korybanten als ersten Menschen heißt: *οὓς τότε πρώτους ἴδε δενδροφυεῖς ἀμβλαστάνοντας Ἅλιος.* — Der Zusammenhang dieser baumentsprossenen Phrygier mit dem baumentsprossenen Menschenpaar nach persischem Glauben dürfte hier kaum zu verkennen sein.

[25]) Vgl. Th. I, p. 20.

[26]) Vgl. jene Stelle bei Procl. in Plat. Cratyl. § 51 p. 91: *ὅτι Ποσειδῶν ἐστι θεὸς νοερὸς δημιουργικὸς καὶ τὰς ψυχὰς κατιούσας εἰς τὴν γένεσιν ὑποδεχόμενος.* Uebereinstimmend hiemit ist auch die Wendung in der Sage, nach welcher Thetis die Schulter des Pelops verzehrt und die elfenbeinerne eingesetzt haben soll. Vgl. Th. I, p. 106.

seines Glückes und gibt ihm sein geflügeltes Gespann, auf dem es ihm in fortwährendem Hinblick auf die Mahnungen der Götter gelingt jenes zu erreichen.[27]) Wir können nicht umhin in Betreff dieses letzteren Zuges an jenes Wirken des Wishnu und des in vielfachen Beziehungen mit ihm zusammentreffenden Mithras, wovon wir im ersten Theil unserer Untersuchungen gesprochen, zu erinnern.

So mochten die Grundzüge des Mythus sich gestaltet haben, bevor jene phrygisch-lydische Kolonie, welche in der Gegend von Olympia sich niederließ, auszog. Pelops war ihr Stammheros, wurde fortan als solcher von ihr verehrt, und galt darum auch mit Recht als ihr Repräsentant und Führer. Nach dem neuen Wohnsitz wurde das Götterwesen, dem man im Heimathlande gehuldigt, mitgenommen. Hier aber fand sich schon ein anderer Cult vor, und es konnte nicht anders geschehen, als daß gleich am Anfang der Niederlassung zwischen diesem und jenem ein Conflikt erfolgte. Es ist dieß der Kampf, den Pelops mit Oenomaos besteht: indem dieser unterliegt und jener die Hippodamia heirathet, muß der alte Cult weichen und im neuen verschmelzend sich auflösen. Die ältesten Sagen des Landes deuten darauf hin, daß in der Urzeit hier, wahrscheinlich von den Phöniziern hieher verpflanzt, ein Dienst des Kronos (also ebenfalls eines Bel) bestand.[28]) Später noch kannte man den Hügel, der ihm geweiht war, wie auch im Orient dieser Gott auf Anhöhen und Bergen verehrt zu werden pflegte. Diesem Kronos scheinen, wie anderwärts, Menschenopfer gefallen zu sein;[29]) auch mag er, wenn man auf die frühe Weinkultur[30]) in diesen Gegenden Rücksicht nimmt, mit jenem Dionysos zu Tyrus verglichen wer-

---

[27]) Auf den Mithreen sehen wir den letzten Prüfungsakt auch durch einen leeren Thron vorgestellt, mit Hinweisung darauf, daß nun der Sieg errungen, die Seele rein von der Materie in der Sphäre des Geistigen Platz genommen. Vgl. den Thron des Pelops auf den Höhen des Sipylos (des Berges, der selbst nach der oben bezeichneten Doppelpforte den Namen führt), Paus. V, 15: *Πέλοπος δὲ ἐν Σιπύλῳ μὲν θρόνος ἐν κορυφῇ τοῦ ὄρους ἐστιν ὑπὲρ τῆς Πλαστήνης μητρὸς τὸ ἱερόν.*

[28]) Paus. V, 7, 4: *λέγουσιν Ἠλείων οἱ τὰ ἀρχαιώτατα μνημονεύοντες, Κρόνον τὴν ἐν οὐρανῷ σχεῖν βασιλείαν πρῶτον καὶ ἐν Ὀλυμπίᾳ ποιηθῆναι Κρόνῳ ναὸν ὑπὸ τῶν τότε ἀνθρώπων, οἱ ὠνομάζοντο χρυσοῦν γένος.*

[29]) Darauf deutet auch das Verfahren des Oenomaos gegen die Freier. Menschenopfer selbst in unmittelbarer Nähe in Arkadien (Lykaon und seine Söhne).

[30]) Paus. VI, 22: *ἄμπελοι δὲ ἦσαν διὰ τοῦ χωρίου πεφυτευμέναι παντός, ἔνθα ἡ Πίσα ᾤκειτο.*

den können, welcher ebenfalls Kronos den Ikaros im Weinbau unterrichtete, [31]) oder mit jenem Dionysos Meilichios (Moloch), dem in Libyen Menschen geopfert wurden. Aus Kreta kam hierauf der Cult des Sonnenzeus, mit dem aus den Waffentänzen der Kureten sich entwickelnd die ersten Wettspiele zu Olympia sich verbanden. [32]) Darum heißt es auch, der idäische Herakles, der älteste der von Kreta kommenden Kureten habe zuerst seine Brüder im Spiel zu einem Wettrennen aufgefordert; [33]) auch habe er die Gegend Olympia genannt und angeordnet, daß das Wettspiel alle fünf Jahre mit Rücksicht auf die Fünfzahl der Kureten wiederholt werde. [34]) Auf diese Kämpfe mit Beziehung auf den Sonnencult [35]) weisen auch die ältesten Könige des Landes hin; [36]) jener Zeussohn Aethlios, den Pausanias als den ersten bezeichnet und dessen Name den Wettkämpfer bedeutet; Endymion, dessen Sprößling, den wir anderwärts selbst als Sonnengott treffen und der seinen Söhnen die Herrschaft als Preis des Wettkampfes setzte; Eleios, von dem die Eleer ihren Namen ableiteten, und dessen Sohn Augeas, der auch als ein Sprößling der Sonne bezeichnet wird. Oefter kömmt in diesen alten Sagen auch die Angabe vor, daß Wettkämpfe um die Herrschaft stattgefunden haben, wie denn Zeus selbst einen solchen mit Kronos hier bestanden haben soll. Wenn es nun von Oenomaos, der bei der Ankunft des Pelops in der Gegend von Pisa herrschte, heißt, er habe die Herrschaft als Preis eines Wettkampfes, den die Freier der Hippodamia mit ihm selbst bestehen mußten, gesetzt und die Besiegten auf der Rennbahn aufgepfählt, so können wir kaum hier eine Verschmelzung der früheren Menschenopfer mit den hierauf angeordneten Wettspielen, eine Verschmelzung des alten Kronoscultes mit dem milderen des kretensischen Zeus verkennen. Doch in Oenomaos

---

[31]) Achill. Tat. II, 2. Vgl. die attische Sage bei Apollod. III, 14, 7.

[32]) Paus. V, 7, 4. VIII, 11, 2.

[33]) Paus. V, 4: *τὸν δὲ Ἡρακλέα παίζοντα (εἶναι γὰρ δὴ αὐτὸν πρεσβύτατον ἡλικίᾳ) συμβαλεῖν τοὺς ἀδελφοὺς εἰς ἅμιλλαν δρόμου.*

[34]) Paus. l. c. *Ἡρακλεῖ οὖν πρόσεστι τῷ Ἰδαίῳ δόξα τόν τε ἀγῶνα διαθεῖναι πρώτῳ, καὶ Ὀλύμπια ὄνομα θέσθαι· διὰ πέμπτου οὖν ἔτους αὐτὸν κατεστήσατο ἄγεσθαι, ὅτι αὐτός τε καὶ οἱ ἀδελφοὶ πέντε ἦσαν ἀριθμόν* Aus Kreta war auch *Κλύμενος*, der ein Nachkomme dieses Herakles 50 Jahre nach der deukalionischen Flut die Spiele geordnet haben soll. (V, 8, 1.)

[35]) Vgl. die in Arkadien von Lycaon dem Lichtzeus angeordneten Spiele (Paus. VIII, 2, 1).

[36]) Paus. V, 1.

scheint der erstere noch vorwiegende Geltung behauptet zu haben. Indem nun Pelops mit ihm in den Kampf tritt und nicht bloß durch Poseidons Rosse, sondern auch durch den Hermessohn Myrtilos,[37]) der von Oenomaos sich abwendet, und die von Kreta herüberverpflanzte Athene[38]) Sieger wird, sind es insbesondere die kretensischen Elemente des damals bestehenden Cultes, die mit dem phrygisch-lydischen zur Gestaltung eines neuen sich verbanden. Darum ordnet auch Pelops dem olympischen Zeus[39]) aufs Neue das Wettspiel, und ihm selbst wird fortan derselbe Rang unter den Heroen wie dem Zeus unter den Göttern zuerkannt.[40])

Jetzt ward auch der Pelopsmythus in einen neuen Guß gebracht; im Einfluß der Elemente, die wir oben genannt, mußte er zunächst ein lokal-griechisches Gepräge erhalten, bald aber hineingezogen von den Sängern in das allgemeine Mythengewebe des Hellenismus nach und nach zu der Gestalt, in welcher ihn Pindar vorfand, sich entwickeln. Tantalus wurde nun zum Sohn des Zeus und seine Büßung aus der heiter aufgefaßten Oberwelt hinabverlegt in das Todtenreich; Pelops wurde zum Gründer eines neuen Königstammes, sein Aufschwung unter dem Schutze Poseidons zur Fahrt über das Meer, sein Ringen nach dem Ziel der Vollendung zum Wettkampf auf der Bahn zu Olympia. Nach und nach verlor sich der ursprüngliche Kern ganz und es blieb nur die immer neu sich gestaltende Hülle, die wohl die Phantasie ergötzen, aber nicht mehr den Geist befriedigen konnte. Ja einzelne Züge mußten selbst, eben weil sie des wahren Gehaltes entbehrten und so mit der Gott-

---

[37]) Bemerkenswerth ist, daß ein *Μυρσίλος* (i. q. *Μυρτίλος*) auch als lydischer König aus dem Stamme der Herakliden und zwar als der letzte (*Κανδαύλης*, S. Herod. 1, 7) vorkömmt. Sollten etwa vor Pelops schon lydische Ansiedler sich hier niedergelassen haben? Auf eine frühere Verbindung mit Kleinasien scheint auch Endymion, Liebling der Selene und Gatte der Asterodia, der auf dem Berg Latmos in veränderter Sage wiederkehrt (Paus. V, I), hinzuweisen. — Auch jener *Μυρτίλος*, Wagenlenker des Oenomaos, wird Schol. Apoll. Rhod. I, 752 als ein Sohn des Hermes und der Amazone Myrto bezeichnet.

[38]) Paus. VI, 21, 5: *ἱδρύσασθαι δὲ τῇ θεῷ τὸ ἱερὸν Κλύμενόν φασιν, ἀπόγονον Ἡρακλέους τοῦ Ἰδαίου, παραγενέσθαι δὲ αὐτὸν ἀπὸ Κυδωνίας τῆς Κρητικῆς καὶ τοῦ Ἰαρδάνου ποταμοῦ· λέγουσι δὲ καὶ Πέλοπα οἱ Ἠλεῖοι τῇ Ἀθηνᾷ θῦσαι τῇ Κυδωνίᾳ, πρὶν ἢ ἐς τὸν ἀγῶνα αὐτὸν Οἰνομάῳ καθίστασθαι.*

[39]) Paus. V, 8, 1.

[40]) Paus. V, 13, 1: *ἡρώων δὲ τῶν ἐν Ὀλυμπίᾳ τοσοῦτον προτετιμημένος ἐστὶν ὁ Πέλοψ ὑπὸ Ἠλείων, ὅσον Ζεὺς θεῶν τῶν ἄλλων.*

heit gleichsam ein leichtfertiges Spiel zu treiben schienen, ein frommes Gemüth geradezu verletzen.

Betrachten wir nun den Mythus, wie er wiedergeboren aus Pindars Geist uns entgegentritt. Vor Allem will dieser Dichter in frommer Begeisterung von den Göttern nur das Gute verkünden. Im Guten allein findet er auch das Wahre, worauf der Dichter lossteuern müsse: irre er auch auf diesem Wege, immerhin sei des Irrthums Vergehen hier geringer, als wenn gegen reizende Lüge das Wahre vertauscht würde.[41]) Darum erhebt er sich auch gegen diejenigen Sagen und Dichtungen, welche mit dem Zauber der Anmuth geschmückt vom rechten Pfade ablenkend den Sinn der Menschen berücken.[42]) Von dieser Art aber erscheint ihm auch in der Fassung, die wir oben bezeichnet, der Pelopsmythus. Insbesondere erregt das Mahl des Tantalus, wo die Götter hungrig vom zerstückelten Kinde gegessen haben sollten,[43]) seinen Anstoß. Darum singt er, dem Zuge des eigenen Geistes vertrauend, der Sage entgegen,[44]) Poseidon habe bei gesetzlichem Mahle am Sipylos, von Liebe erglühend, das Knäblein geraubt und auf goldenem Gespann zur Wohnung des Zeus emporgeführt.[45]) Neidische Nachbarn hätten, um das plötzliche Verschwinden zu erklären, nun das Märchen vom Frevel des Vaters ersonnen. Auch sei dieser nicht wegen solcher

---

[41]) Ol. 1, 35 (ed. Dissen): *ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλά· μείων γὰρ αἰτία.* Indem Wahrheitsliebe und frommer Sinn hier im Dichter sich durchdringen, gibt sich in seiner Neuerung zugleich das Streben kund, die Reinheit des Mythus wiederherzustellen.

[42]) Ol. I, 28: *καὶ πού τι καὶ βροτῶν φάτιν ὑπὲρ τὸν ἀληθῆ λόγον δαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι.* In dieser Weise tadelt er selbst den Homer Nem. VI, 20 ff. — *ἐπεὶ ψεύδεσί οἱ ποτανᾷ τε μαχανᾷ σεμνὸν ἔπεστί τι· σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις· τυφλὸν δ' ἔχει ἦτορ ὅμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος.* Vgl. auch Pyth. II, 73 ff., 86 ff.

[43]) Ol. I, 72: *ἐμοὶ δ' ἄπορα γαστριμάργους μακάρων τιν' εἰπεῖν.* So hat er Ol. IX, 30 ff. kaum den Kampf des Herakles gegen die Götter erwähnt, da er sogleich umlenkt mit den Worten: *ἀπό μοι λόγον τοῦτον στόμα ῥῖψον· ἐπεὶ τό γε λοιδορῆσαι θεοὺς ἐχθρὰ σοφία —.*

[44]) Ol. I, 36: *ἀντία προτέρων.*

[45]) Dieß anzunehmen konnte Pindar durch die gewöhnliche Vorstellung veranlaßt werden, nach welcher das plötzliche Verschwinden eines Sterblichen als ein Raub liebender Götter betrachtet wurde. Bemerkenswerth aber ist bei ihm die Hinneigung zu der Ansicht, daß Liebe die Götter zu denjenigen Menschen, die höhere Vorzüge besitzen, hinziehe, ja daß ein gewisses Bedürfniß in jenen sich finde, diese zu sich zu erheben. Das *τοῦτ' ἐπὶ χρέος* (v. 45) auf die gewöhnliche Knabenliebe zu beziehen, widerspricht durchaus dem Charakter und der Anschauungsweise des Dichters.

Unthat in der Unterwelt bestraft worden, sondern weil er, unfähig sein Glück zu tragen, trügerisch den Göttern Ambrosia und Nektar,[46]) womit sie ihn unvergänglich hätten machen wollen, geraubt, um davon gegen ihren Willen den Genossen seiner Gelage mitzutheilen. Ebenso sei dieses letztere Vergehen des Vaters Schuld gewesen, daß Pelops aus der himmlischen Sphäre wieder zu den hinfälligen Menschen zurückgeschickt wurde.[47]) Den unheilvollen Kessel aber läßt er zum Becken werden, in dem das eben geborene Kindlein nach der gewöhnlichen Sitte gewaschen wird, und die elfenbeinerne Schulter zu einem Zug der Schönheit,[48]) durch den er die Liebe des Poseidon erweckt.

Pelops, nun sterblich geworden, will das kurz zugemessene Leben, nicht scheuend die Gefahren, denen er entgegensieht, nur mit Thaten des Ruhmes füllen. Für sich aber unvermögend dieß zu vollführen, fleht er zu Poseidon, daß er ihn hilfreich geleite. Er vertraut dabei auf die Liebe, die einst der Gott zu ihm gehegt, als er ihn zu den Himmlischen emportrug, und sein Vertrauen bleibt nicht erfolglos. Sieg und Ruhm krönt mit Hilfe des Gottes seine Laufbahn, pflanzt sich fort auf sein Geschlecht, und an den Ufern des Alpheios ehrt ihn mit wiederholter Todtenfeier, neben des Zeus vielbesuchtem Altare, als Heroen die Nachwelt. Dort streben auch die olympischen Kämpfer auf seiner Bahn ihm nachzueifern, und wie er das Höchste erreichte, ist auch ihr Sieg der höchste Schmuck, der einen Sterblichen krönt. Tantalus aber, einst mit dem höchsten Glücke von den Göttern geschmückt, erduldet, weil er durch Uebermuth Fluch auf sich geladen, unter dem Fels,[49]) den Zeus

---

[46]) Vgl. die Sage vom feuerraubenden Prometheus, die wohl hier, weil allgemeiner auf die Urgeschichte des Menschen bezogen, nicht ohne Einfluß geblieben ist.

[47]) Dieser Zug entsprang wohl aus der orphischen Ansicht von der Entfernung der abgefallenen Seele aus der Sphäre der Götter.

[48]) Ol. I, 26, 27: ἐπεί νιν καθαροῦ λέβητος ἔξελε Κλωθὼ (Gegenwart der Moiren bei der Geburt) ἐλέφαντι φαίδιμον ὦμον κεκαδμένον.

[49]) Anders Homer Odyss. XI, 582 ff.; Andere wieder anders. Frevel und Strafe entsprechen sich hier bei Pindar wie Ursache und Wirkung. War Frevel der sich überhebende Muth im Glück, so ist nun Strafe Muthlosigkeit und Erniedrigung im Unglück; strebt dort Tantalus hinaus über den Willen des Zeus, so wird er hier durch dessen Willen in die Tiefe gebannt; erhebt

über ihn gehängt und den er freudelos immer vom Haupte zu wälzen strebt, jammervolle Büßung. [50])

So gestaltet Pindar den Mythus zu einem ethisch=religiösen Bilde um und läßt uns in diesem zugleich seine eigene Seele mit allen den Vorzügen, die wir oben an ihm hervorgehoben, schauen. Er wirft über Bord, was der Idee dieses Bildes sich nicht fügt, schafft neue ihr entsprechende Züge und gibt in ihr dem Ganzen nicht bloß formelle, sondern materielle Einheit. Dabei lenkt der Strom seiner Gedanken oft unverkennbar ein in die Bahn, auf welcher der Mythus in seiner früheren Entwicklung sich bewegte: nicht weil besondere Kenntnisse oder Forschungeu auf diesem Gebiete ihn zu leiten schienen, sondern weil offenbar das Göttliche, das er suchte, mit dem Göttlichen, das dort zu Grunde lag, zusammentreffen, weil insbesondere die Aehnlichkeit der orphisch=pythagoräischen Lehren mit denjenigen, unter deren Einfluß der Mythus erwuchs, zu einer ähnlichen Auffassung hintreiben mußte. Auch das eigentlich nationale Gepräge, von dem wir am Anfang gesprochen, wird dem Mythus aufgedrückt. Bei dieser Neugestaltung aber hören Tantalus und Pelops auf Repräsentanten der Menschheit in dem oben bezeichneten Sinne zu sein, oder als bloße Stammheroen zu gelten, oder gar nur eine poetisch ergötzliche Rolle zu spielen; sie werden zu Repräsentanten der Idee, die dem neugeschaffenen Bilde zu Grunde gelegt wird. Tantalus vertritt diese Idee nach ihrer negativen, Pelops nach ihrer positiven Seite; dort wird gezeigt, wie der Mensch ursprünglich zum reinsten Glücke in Gemeinschaft mit den Göttern bestimmt durch Uebermuth in Fluch und Elend sich stürzt; hier wird darauf hingewiesen, wie der in die Sphäre der Sterblichkeit verstoßene zur Aufgabe sich setzen soll, durch muthigen Kampf gegen die Gewalt, die ihn herabgezogen, sich wieder zu erheben, durch Frömmigkeit die alte Schuld zu sühnen, durch steten Aufschwung zum Göttlichen wieder zur Gemeinschaft mit den Göttern zurückzustreben. So soll die Idee, wie sie im schöpferischen Geiste des Dichters entsprungen, wieder schöpferisch fortwirken im Geiste der Nation, dem er sie zuführt, und der Mythus soll mit dem Schwunge des Dichters in den erhabenen Tempel aufsteigen,

---

sich seine Freiheit dort schrankenlos, so wird sie hier in die engsten Schranken gefesselt.

[50]) Ol. I, 71—100; 54—60.

in dem Poesie und Religion vereint diesen in Wahrheit zum heiligen Sänger, zum Propheten des Volkes, zum Priester der Gottheit weihen.

II.

Gesammtanschauung Pindars.

Wir haben mit dem Pelopsmythus gleichsam die Propyläen der pindarischen Anschauungsweise, in so fern sie den Gegenstand unserer Frage betrifft, durchwandelt, und wenden uns nun zum Tempel selbst, um aus dem Reichthum von Bildern, die der Dichter hier aufgestellt, uns ein Gesammtbild jener Anschauungsweise zu entwerfen.

Eines ist der Menschen und der Götter Geschlecht, denn von Einer Mutter sind beide entsprossen. [1]) Doch der Mensch, im Uebermuth sich erhebend, zerriß das ursprünglich harmonische Band und ward so Urheber seines Sturzes. [2]) Entfernt aus der Wohnung der Unsterblichen mußte er in einen irdischen Leib eingehen und verfiel durch diesen dem Tode. [3]) Doch auch in dieser Erniedrigung, die ihn nun gegenüber den Göttern in voller Nichtigkeit erscheinen läßt, behält er das Gepräge seines Ursprunges: gottähnlich ist, wenn auch getrübt, das Wirken seines Geistes, gottähnlich, wenn auch hinfällig, die Gestalt seines Leibes. [4]) Auch sollte nur dieser letztere, den er als fremde Hülle sich umkleidet, sterblich sein, unsterblich aber das rein Göttliche in ihm, die Seele, bleiben. [5])

---

[1]) Nem. VI, 1 ff.: *ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι.* Vgl. Hesiod. Opp. et D. 108: *ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ᾽ ἄνθρωποι.* Die Eine Mutter ist jene große noch den Himmel in sich schließende Erde, die Hesiod aus dem Chaos aufsteigen läßt (S. oben p. 206).

[2]) Dieser Uebermuth, überall bei Pindar der erste Frevel gegenüber den Göttern, ist gezeichnet vorzüglich im Mythus des Tantalus (Ol. I) und in dem des Ixion (Pyth. II).

[3]) Fragm. X, 2 (S. Dissen zu dieser Stelle).

[4]) Nem. VI, 3 ff. Ueber *φύσις* im Sinne der Leibesgestalt vergl. Isthm. III, 67 ff.

[5]) Fragm. X, 2: *ζωὸν δ᾽ ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γάρ ἐστι*

Mit dem irdischen Leben ist dem Menschen auch die Quelle aller Leiden eröffnet, die an die Sterblichkeit[6]) geknüpft sind. Während die Götter in ewiger Wonne leben,[7]) trifft ihn unaufhörlicher Wechsel des Guten und Schlimmen,[8]) ja das Weh ist ihm doppelt sogar bei einfachem Wohle[9]) zugemessen. Schnell bricht über ihn das Unglück herein, und langsam nur heilt die Wunden wieder das Glück. Ferner bevor eine Freude in sein Herz einzieht, wird es vom Wechsel des Jammers durchbohrt. Trügerisch umgaukelt ihn die Hoffnung und Tyche stürzt ihn in dem Augenblicke, wo er sich am sichersten wähnt.[10]) All sein Wissen und alle seine Macht ist den Unsterblichen gegenüber nichtig; er ist in seiner Sterblichkeit nur der Schatten eines Traumes.[11])

Doch dieser Jammer soll für den Menschen nicht bloß eine Strafe, sondern zugleich ein Sporn[12]) sein, das ursprünglich ihm bestimmte Glück wieder zu erringen. Das Leben soll ihm ein Kampf werden gegen die Fesseln der Sterblichkeit,[13]) die Quelle seiner Qualen geworden sind. Wie er aber durch Uebermuth gegen die Götter in jene sich verstrickt hat, so kann er auch nur durch Gehorsam gegen sie und durch Anerkennung des ursprünglichen Verhältnisses[14]) sie wieder überwinden. Ist nun aber der Mensch auf diese Bahn getreten, dann ist ihm in der Liebe

---

μόνον ἐκ θεῶν. Die Seele heißt hier *εἴδωλον*, in so fern sie die gestaltende Idee des Leibes ist; das Wort ist also nicht im homerischen Sinne zu fassen, sondern nähert sich dem platonischen *εἶδος*.

[6]) Wie Homer setzt auch Pindar den Hauptunterschied zwischen den Menschen und den Göttern in die Sterblichkeit. Vgl. Nem. III, 3.

[7]) Fragm. XI, 4: *κεῖνοι γάρ τ' ἄνοσοι καὶ ἀγήραοι πόνων τ' ἄπειροι, βαρυβόαν πορθμὸν πεφευγότες Ἀχέροντος.*

[8]) Pyth. VIII, 88 ff. Ol. II, 30 ff. — *ῥοαὶ δ' ἄλλοτ' ἄλλαι εὐθυμιᾶν τε μετὰ καὶ πόνων ἐς ἄνδρας ἔβαν.*

[9]) Pyth. III, 82: *ἓν παρ' ἐσλὸν πήματα σύνδυο δαίονται βροτοῖς ἀθάνατοι.* Vgl. Fragm. XI, 144: *ὁπότε θεὸς ἀνδρὶ χάρμα πέμψῃ, πρόσθε μέλαιναν καρδίαν ἐστυφέλιξεν.*

[10]) Ol. XII, 3 ff.

[11]) Pyth. VIII, 95: *ἐφάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὔ τις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος.* Vgl. Fragm. III, 10.

[12]) In diesem Sinne sagt (Ol. I, 82 ff.) der sterblich gewordene Pelops: *θανεῖν δ' οἷσιν ἀνάγκα, τί κέ τις ἀνώνυμον γῆρας ἐν σκότῳ καθημένος ἕψοι μάταν, ἁπάντων καλῶν ἄμμορος; ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὗτος ἄεθλος ὑποκείσεται.* In demselben Sinne senden auch die Götter vor dem Glücke das Unglück, Fragm. XI, 144.

[13]) Daher auch keine Tugend ohne Kampf (Ol. V, 34 ff. VI, 14 ff.) Als Vorbilder werden die Heroen (insbesondere Pelops Ol. I, Jason Pyth. IV, Herakles Pyth. IX, die Dioskuren Nem. X) aufgestellt.

[14]) Vgl. Pyth. II, 21 ff. Pyth. III, 59 ff. Ol. V, 55 ff.

der Götter die Quelle alles Guten erschlossen.[15]) Sie senden ihm Muth im Sturm der Gefahren, sie ziehen das Dunkel hinweg von seinem Geiste, sie öffnen ihm den Tempel der Tugenden, die zum Siege führen und zur Harmonie, die des Daseins höchste Blüte ist.[16]) (Pyth. 1.)

Denn der Tugend Kunst und Fülle stammt von den Göttern allein,
Ob durch Weisheit prang' oder Kraft, ob durch Red' ein Sterblicher.

Doch nicht thatenloses Vertrauen führt zu dieser Höhe; nur wenn der Mensch im mühevollen Kampf seine eigene Kraft bewährt, kann er sie erreichen. Darum wird, wem solches gelingt, nicht bloß als glücklich, sondern zugleich als weise gepriesen.[17]) Auch ist es nicht mehr die Richtigkeit des Lebens, die uns bei einem solchen entgegentritt, sondern Freude mit dem Schönen vereint krönt sein Dasein. „Freude ist — so ruft der Dichter dem Timasarchos, dem Aegineten, zu — der beste Arzt durchkämpfter Mühen, und mit der Anmuth Zauber umspielt des Gesanges Stimme, der Musen weise Tochter, den Sieger.“[18])

Das Leben der Seele im irdischen Leibe gleicht einem Schlummer.[19]) Dadurch verfällt sie dem Irrthum und wird durch den Irrthum zum Frevel[20]) verleitet. Aber der Mensch kann diesen

---

[15]) Ol. II, 19 ff. (Beispiel der Semele). Pyth. V, 114: *Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν φίλων.* Pyth. VIII, 95 ff., wo die Nichtigkeit des Menschen in den grellsten Farben dargestellt ist, wird beigefügt: *ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ, λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰών.* Ol. VIII, 8: *ἄνεται δὲ πρὸς χάριν εὐσεβίας ἀνδρῶν λιταῖς.* Ol. VIII, 13: *πολλαὶ δ' ὁδοὶ σὺν θεοῖς εὐπραγίας.* Ol. X, 10: *ἐκ θεοῦ δ' ἀνὴρ σοφαῖς ἀνθεῖ ἐσαεὶ πραπίδεσσι.*

[16]) Vgl. Pyth. I, 99 ff., wo das *παθεῖν εὖ* auf das Siegesglück zu beziehen ist; v. 1 ff., wo die Macht der Harmonie zwischen den Menschen und Göttern geschildert und beigefügt wird, daß nur die Bösen, von Zeus nicht Geliebten, sie hassen.

[17]) Ol. V: *αἰεὶ δ' ἀμφ' ἀρεταῖσι πόνος δαπάνα τε μάρναται πρὸς ἔργον κινδύνῳ κεκαλυμμένον, ηὖ δ' ἔχοντες σοφοὶ καὶ πολίταις ἔδοξαν ἔμμεν.*

[18]) Nem. IV, 1 ff. Vgl. Pyth. III, 82: *τὰ μὲν ὦν οὐ δύνανται νήπιοι κόσμῳ φέρειν, ἀλλ' ἀγαθοί, τὰ καλὰ τρέψαντες ἔξω.*

[19]) Fragm. X, 2: *εὕδει δὲ πρασσόντων μελέων* —. Je mehr sie aber vom Leibe sich frei macht, desto mehr tritt sie in den Zustand des Wachens; darum heißt es auch an jener Stelle weiter: *ἀτὰρ εὑδόντεσσι* (sc. *μέλεσιν*) *ἐν πολλοῖς ὀνείροις δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.* Die Wichtigkeit, welche hier speciell dem Traum zuerkannt wird, findet sich schon bei Homer, nicht aber die höhere Ansicht, welche ihn als ein Gericht der Seele bezeichnet.

[20]) Fragm. XI, 145: *οὔτις ἑκὼν κακὸν εὕρετο.* Vgl. das Beispiel des Ixion Pyth. II, 37: *ψεῦδος γλυκὺ μεθέπων, ἄϊδρις ἀνήρ.* Also auch bei

Schlingen entrinnen, wenn er unablässig nach Erkenntniß[21]) strebt. „Glücklich daher, wem diese vor seinem Hinscheiden zu Theil geworden, denn er kennt seinen gottentsprossenen Ursprung und des Lebens Ausgang.“[22])

Mit dem Tode löst sich die Seele vom Leibe und wandert nach dem Orte, der ihr nach dem Grade ihrer Vollkommenheit zukömmt. Mit unbedingter Gerechtigkeit nämlich wird nach dem Tode über den Werth eines Jeden entschieden: wer mit Freveln behaftet ist, muß Büßung im Reich des Hades erdulden; wer ein frommes Leben geführt, aber nicht volle Freiheit erlangt hat, wird mit höherem Glücke, ledig aller Mühen der Erde, jedoch unter Beschränkungen noch, wie sie seinem Werthe entsprechen, belohnt. Denn „was in des Zeus Herrschergebiet (so heißt es im zweiten olympischen Gesang[23]) der Mensch gefrevelt, das richtet unter der Erde Einer, das Urtheil sprechend nach grauser Nothwendigkeit. Gleiche Sonne in der Nacht und gleiche am Tage schauen die Gerechten dort und mühelos fließt ihr Dasein dahin; nimmer durchwühlen sie die Erde mit der Hände Kraft, noch steuern sie hinaus auf die stürmische Meerflut, die nöthige Habe sich zu erjagen: thränenlos weilet dort, wer Frömmigkeit hier treu geübt, bei Lieblingen der Götter — aber Qualen, schrecklich zu schauen, treffen den Frevler.“[24])

Pindar ist, wie bei Homer, das Böse Folge einer Täuschung; während aber bei Homer diese das Erste ist und in ein göttliches Wesen außerhalb des Menschen gesetzt wird, ist es bei Pindar der Uebermuth im Menschen selbst, und dieser erst führt ihn den Schlingen der Täuschung und ihren verderblichen Folgen entgegen.

[21]) Daher auch die immer wiederkehrende Forderung Pindars, insbesondere in religiösen Dingen, nach Wahrheit zu streben. Daher ferner die hohe Bedeutung, die er den Mysterien (Fragm. X, 8) beilegt, und der Tadel, den er gegen den blinden Volksglauben sowie gegen die Dichter, die (wie Homer Nem. VII, 20 ff.) mit trügerischer Kunst, wie er glaubt, ihn fördern, ausspricht. So hoch er aber auch die Erkenntniß setzt, so achtet er doch wieder das menschliche Wissen dem göttlichen gegenüber für gering (Fragm. III, 10) und fordert auch in diesem Punkte, daß der Mensch zu den Göttern aufblicke.

[22]) Fragm. X, 8.

[23]) Ol. II, 58 ff. Die in diesem Gesang überhaupt durchgeführte Idee ist diese: Das Loos der Menschen ist unaufhörlicher Wechsel zwischen Glück und Unglück; der Tüchtige erhebt sich frei über diesen Wechsel schon in diesem Leben, im kommenden aber winkt ihm allein und ungetrübt das Glück, während das Unglück allein dem Schlechten verbleibt.

[24]) Das Reich des Hades ist hier, wie bei Homer, für Frevler zugleich und für Gerechte bestimmt; doch mit dem Unterschiede, daß hier mit religiöser Ueberzeugung Strafe und Belohnung ausgesprochen ist. Auch sind beide nicht mehr gemischt, sondern geschieden, und der Zustand hier

Die höchste Stufe ist die der Seligen. Doch niemals nach dem ersten Tode schon kann die Seele, auch wenn sie Frömmigkeit geübt, diese erreichen. Die Bande der Sterblichkeit umschlingen sie mit solcher Macht, daß sie erst nach dreimaliger Geburt und dreimaligem Todesloose[25]) ihrer sich entledigen kann. Dieß ist der furchtbare Kampf, den der Mensch mit dem Tode, nachdem er ihm einmal verfallen, zu kämpfen hat. Erst nach einem dreifachen Leben der Frömmigkeit bricht die Macht des Todes, und die Seele, nun siegreich und geläutert, zieht, um fortan unsterblich mit Unsterblichen zu wohnen, „auf[26]) des Zeus Weg zur ragenden Burg des Kronos, wo sanfte Lüfte, anwehend vom Okeanos, rings die Inseln der Seligen umfächeln. Dort leuchten Blüten von Gold, entsprießend die einen prangenden Bäumen auf dem Lande, die anderen genährt von des Wassers Flut, in gewundenen Kränzen jenen das Haupt zu schmücken und die Hände, nach dem gerechten Ausspruche des Rhadamanthys, der im Rathe einstimmig immer beisitzt dem Kronos, dem Gatten der am höchsten thronenden Rhea."

ist nicht mehr ein bloßes Schattenbild des irdischen, sondern ein ebenso realer, ihm wie die Wirkung der Ursache folgender. Unter den τιμίοις θεῶν (v. 65) können wohl nur Minos und Aeakos verstanden werden: Pindar mußte dieser hier ebenso gedenken, wie er bei der Beschreibung des Elysiums den Rhadamanthys anführt.

[25]) Ol. II, 68: ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρὶς ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν ψυχάν —. Dieses Drei, offenbar nicht eine bloß poetische Zahl, beruht wohl auf der Annahme dreier in Bezug auf den Grad sittlicher Vollkommenheit verschiedener Menschenklassen. Es findet sich dieß auch durch Fragm. X, 4 bestätigt, wo als die höchste Klasse die der Könige, Helden und Weisen bezeichnet wird. Es läßt dieß eine unterste der Unwissenden, Feiglinge und Frevler, und eine mittlere von solchen, die nur durch gewöhnliche Tugenden ausgezeichnet sind, voraussetzen. Von einer Wanderung durch Thierleiber spricht Pindar nirgends; vielmehr scheint er in höherer Auffassung der Metempsychose angenommen zu haben, daß die Seele niemals ihre Persönlichkeit verlieren, wohl aber durch fortgesetzte Frevel ihre Wanderung zur Seligkeit hindern, ja selbst bei gemachten Fortschritten wieder rückgängig machen könne und jedesmal im Reich des Hades, je nachdem sie gefrevelt, kürzere oder längere Zeit unter größeren oder geringeren Strafen zurückgehalten werde. Darum heißt es auch in dem oben citirten Fragment, daß die Seelen erst dann, wenn Persephone die Schuld des alten Jammers ihnen abgenommen habe, zum Leben auf der dritten Stufe zurückgesandt werden. Παλαιὸν πένθος ist hier der Jammer in Folge des ersten Frevels, der die Seele zur Geburt hinabzog. Von einer ewigen Verdammniß spricht Pindar nirgends; vielmehr finden sich Andeutungen, daß im Verlauf der Zeit auch für den größten Frevler, in stufenweiser Läuterung, eine Erlösung möglich sei.

[26]) Ol. II, 70 ff. Vgl. über des Zeus Weg auch Homer Odyss. IV, 563: ἀλλά σ' ἐς Ἠλύσιον πεδίον — ἀθάνατοι πέμψουσιν —.

Dieß sind die Inseln der Seligen,[27]) die Wohnungen derjenigen, die zur höchsten Vollendung gelangt sind. Bestimmt aber sind diese hier, als das Reich des Kronos, von den vorigen Räumen,[28]) in welchen Hades herrscht, unterschieden, und während dort die Seelen nur einen vorübergehenden Aufenthalt finden, genießen sie hier ewiger Wonne und werden von den Menschen fortan als selige Heroen gepriesen. Ja sie treten hier selbst in Verbindung mit den Göttern, indem der Weg zu ihnen als der des Zeus bezeichnet wird.

Endlich kann selbst eine Erhebung in den Kreis der Götter stattfinden;[29]) doch dieses Loos ist nicht jedem Sterblichen erreichbar, sondern wird nur einzelnen Auserwählten zu Theil.

So läßt Pindar den Menschen, wie er aus der Sphäre der Götter kömmt, nach siegreicher Bekämpfung des Todes, wieder in dieselbe Sphäre zurückkehren. Ja schon dieses Leben zeigt ihm in den höchsten Momenten seiner Güter und

---

[27]) Pindar verlegt diese Inseln bestimmt in den Okeanos (daher v. 72 *περιπνέοισιν*), während Hesiod sie dem Meere, das unmittelbar an den Okeanos gränzt (Opp. et D. 173: *ἐν μακάρων νήσοισιν παρ᾽ Ὠκεανὸν βαθυδίνην*) zutheilt und Homer nur von einem *Ἠλύσιον πεδίον* am Okeanos spricht. Die Ansicht, daß Gestirne Wohnsitze der Seligen seien, findet sich bei Pindar nicht. Die Burg des Kronos aber (*Κρόνου τύρσις*), den er auf jenen Insel herrschen läßt, führt auf die uralte von den Chäldäern ausgegangene, zunächst zu den Babyloniern und von da weiter nach Vorderasien verpflanzte Vorstellung zurück, nach welcher die Seelen von der Lichthöhe der Gestirne, wo Kronos (der alte Bel, Belitan) in seiner Lichtburg über den sieben Kreisen der Planeten thront, herabwandern mußten zur Erde, um wieder von hier im Kreislauf der Zeiten dorthin zurückzukehren (S. über diese Burg Movers Phöniz. p. 260 fl.). — Verlorenes und wiedergewonnenes Paradies. — Vgl. Nonni narr. ad Greg. invect. 2, 8, p. 163 (wo der Gegenstand übrigens ganz äußerlich aufgefaßt ist): *ὥσπερ ὁ χριστιανικὸς λόγος ὑπογράφει τινὰ εἶναι παράδεισον, οὕτω καὶ οἱ Ἕλληνες ὑπογράφουσί τινα χῶρον, ὃν καλοῦσι μακάρων νήσους, καλοῦσι δὲ αὐτὸν καὶ Ἠλύσιον πεδίον παρὰ τὸ ἐλεύσεσθαι ἐκεῖσε τοὺς καλῶς βεβιωκότας. Ὁ δὲ Ῥαδάμανθυς υἱὸς λέγεται εἶναι τοῦ Διὸς, ἔχειν δὲ τὴν δικαστικὴν ἀξίαν καὶ δικάζειν τοῖς ἐν Ἅιδου καὶ τοὺς μὲν ἀξίους κολάσεως πέμπειν παρὰ τὸν Κωκυτὸν καὶ τον Πυριφλεγέθοντα, τοὺς δὲ ἀγαθὰ ἐργασαμένους παρὰ τὰς μακάρων νήσους.*

[28]) Der eine dieser Räume hat immer Tag, der andere immer Nacht (Fragm. X, 5). Den letzteren, für die Frevler bestimmt, nennt Pindar auch Tartarus (Fragm. XI, 120: *Ταρτάρου πυθμὴν πιέσει σ᾽ ἀφανοῦς σφυρηλάτοις ἀνάγκαις*), so daß er diesen nur für einen Theil des Hadesreiches angesehen zu haben scheint.

[29]) Pindar behielt offenbar diese Vorstellung nur im frommen Glauben an alte Ueberlieferungen bei; denn indem er auf den elysischen Inseln die Seelen mit den Göttern in Verkehr setzt, hat er schon die höchste dem Menschen erreichbare Stufe (auch nach den Lehren der Orphiker, denen er folgt), ausgesprochen.

Freuden eine Annäherung [30]) zu diesem Ziele, so wie in den verschiedenen Graden der Vollkommenheit, welche hier die Menschen charakterisiren, zugleich die verschiedenen Stufen sich erkennen lassen, auf welchen die Rückwandernden begriffen sind.

Aeschylos.

Der gefesselte Prometheus.

Einen neuen Kreis der Auffassung erschließen uns die Dramatiker. Mehr noch als die Lyriker sehen wir diese, theils durch die Gesetze ihrer Kunst, theils durch die Culturverhältnisse, unter denen sie auftraten, veranlaßt den Weg der Tradition verlassen und neue Formen für den Bau des Mythus schaffen. Diese neue Auffassung aber erhebt sich in demselben Grade über die frühere, als das Drama selbst hinausgeht über die früheren Schöpfungen des Geistes; zugleich bildet sie nicht bloß ein neues Glied in der fortlaufenden, immer höher aufsteigenden Kette des Hellenismus, sondern schreitet selbst wieder in dem Kreise, dem sie angehört, in der Entwicklung des Dramas fort. Wir beginnen mit Aeschylos und wählen aus den Stücken, die wir von ihm noch besitzen, zur Behandlung dasjenige aus, das entschieden für unsere Frage das interessanteste zugleich und das fruchtbarste ist, den gefesselten Prometheus. [1])

---

[30]) Obgleich im Allgemeinen nur die Götter und die Seligen im Reiche des Kronos *μάκαρες* genannt werden, so heißt es doch Pyth. V, 88 schon von dem hochbeglückten Battos: *μάκαρ μὲν ἀνδρῶν μέτα ἔναιεν, ἥρως δ' ἔπειτα λαοσεβής.*

[1]) Am geistvollsten hat dieses Stück früher Welcker („Die Aeschylische Trilogie Prometheus," 1824; Nachtrag zu dieser Schrift, 1826) behandelt, kürzlich G. F. Schömann („Des Aeschylos gefesselter Prometheus," 1844; „Vindiciae Jovis Aeschylei," 1846). Viel Treffliches enthält die jüngst erschienene Abhandlung von H. Keck „Der theologische Charakter des Zeus in Aeschylos Prometheustrilogie," 1851. S. ferner Weiske, „Prometheus und sein Mythenkreis," 1842; Gruppe, Ariadne p. 55 ff.; Bamberger im Philologus Jahrg. II, p. 306 ff.; Preller in derselben Zeitschrift Jahrg. VII, Hft. 1 p. 50 ff.; G. Hermann, „De Prometheo Aeschyleo" 1845 (gegen die Schömann'sche Ansicht, wie Minkwitz in d. Berl. Jahrb. d. wiss. Kritik, 1846); Cäsar in d. Zeitschrift f. Alterthumswiss. 1845;

Dieses Stück ist im Grunde nur ein kleines Drama im großen Drama der Welt. Es verhält sich zu dem letzteren etwa in derselben Weise wie bei Hesiod die Schilderung des zweiten und dritten Zeitalters zum großen Ganzen der Kosmogonie und Theogonie. Wie bei Hesiod ist auch bei Aeschylos das Universum, wie es ist, mit seiner Götter- und Menschenwelt ein gewordenes, und im Kreislauf dieses Werdens nimmt jenes Stück den Zeitraum ein, der für die Schicksale des Menschen, für seine Leiden und Kämpfe auf der irdischen Laufbahn als der wichtigste und folgenreichste sich erweist. Der große Weltkampf zwischen den Olympiern und den Titanen ist entschieden; Zeus hat an der Spitze der Sieger zum Alleinherrscher sich erhoben und eine neue dieser Stellung entsprechende, über die besiegten Naturmächte hinausgehende, geistige Weltordnung begründet. Schon hat er die Metis in sich aufgenommen, um die höchste Kraft der Weisheit seinem Haupte entsteigen zu lassen; schon hat er mit der Themis die höchste Macht des Gesetzes, mit der Eurynome, der Demeter und der Leto die höchste Fülle und Schöpferkraft des Schönen in der Sphäre der Natur und des Geistes gezeugt; schon hat er mit der Hera als Vater der Götter und der Menschen das Band der Familie um den großen Weltstaat geschlungen und alle Quellen der Cultur, die aus jener entspringen, geöffnet: schon ist er auch von seiner Höhe in die niederen Sphären herabgestiegen, um auch hier das Heil seines Sieges zur Geltung zu bringen, insbesondere die Menschheit ebenso wie die Götterwelt zum Einklang des Ganzen zu erheben: aber erst Ein Akt seines Wirkens ist hier durch Verbindung mit der Atlastochter Maja und die Zeugung des Vermittlers und Geleiters Hermes zum Vollzug gekommen; noch ist der begeisternde Befreier Dionysos, noch der thatgewaltige Herakles von ihm nicht ins Dasein gerufen.[2]) Indem

---

Katterfeld „De Promethea ternione Aeschyli" in d. Jahn'schen Jahrb. 1854. — Die hier folgende Darstellung geht, ohne irgendwie die bisherigen Forschungen unbeachtet zu lassen, ihren eigenen Gang, wobei nicht die Sucht, Neues aufzustellen, sondern das Streben nach Wahrheit allein Veranlassung zu abweichenden Ansichten geworden ist — können wir ja doch, wenn wir einmal Griechen sein sollen, es in Wahrheit nur dann sein, wenn es (um mit Goethe zu reden) Jeder in seiner Weise ist.

[2]) Hes. Theog. (edt. Göttling) v. 881—939. Die Geburt des Herakles wird im Stücke erst verheißen.

nun Aeschylos in dem vorliegenden Stücke uns eben diesen Zeus vor die Augen zu führen unternimmt, dürfen wir uns auch nicht wundern, wenn uns dieser einerseits ebenso erhaben, wie er in anderen Stücken des Dichters gezeichnet ist, entgegentritt, andrerseits wieder Züge aufweist, die uns auf eine noch nicht beseitigte Schranke seiner Majestät schließen lassen.

Das Stück beginnt mit der Strafe, die an Prometheus, weil er dem Zeus das Feuer entwandt und es den Menschen überbracht, durch Fesselung vollzogen werden soll. Vor Allem müssen wir hier aus den einzelnen Zügen, die uns das Stück an die Hand gibt, das Wesen dieses Feuerräubers und Büßers, wie es der Dichter gefaßt haben mag, zu bestimmen suchen. Wohl sehen wir, daß der ganze Schicksalskreis, in dem Prometheus hier auftritt, zuletzt mit dem des Menschen zusammenfällt; aber er ist nicht selbst Mensch, sondern Gott, [3]) nicht Repräsentant der Menschheit in der Weise, daß er in dieser wie der Begriff im Individuellen aufginge, sondern eine außer ihr bestehende und in sich abgeschlossene Persönlichkeit. Nicht unpassend könnte man ihn wohl den eigentlichen Menschengott [4]) nennen in dem Sinne, in welchem auch Helios Gott der Sonne, Hephästos Gott des Feuers, Demeter Göttin der Erde genannt wird. Wie diese Götter einerseits von den Materien, in denen sie sich offenbaren, unabhängig Wesenheit und Bestand haben, andrerseits in ihren Offenbarungsweisen wieder ganz mit jenen zusammenfallen, ebenso ist auch Prometheus, obwohl geschieden von der Menschheit, doch durch sein Wesen und Wirken wieder so innig mit ihr verknüpft, daß die Schicksale seines Seins am Ende zugleich als die der Menschheit sich erweisen. Ist aber Prometheus wirklich Menschengott in dem bezeichneten Sinne, so ist klar, daß wir bei der Menschheit hier auch nicht an den Menschengeist allein zu denken haben; vielmehr kann die letztere nur in ihrer Ganzheit, nach der leiblichen Seite ebenso wie nach der geistigen, jenem Verhältnisse entsprechen. Zugleich folgt für die Erklärung des vorliegenden Stückes, daß hier, was vom han=

---

[3]) Hephästos nennt ihn *συγγενῆ θεόν* (v. 14), Kratos *τὸν θεοῖς ἔχθιστον θεόν* (v. 37), und er selbst ruft aus (v. 92): *ἴδεσθέ μ', οἷα πρὸς θεῶν πάσχω θεός*.

[4]) Darum nimmt auch er allein von allen Göttern sich der Menschen an, wo Zeus, die neue Weltherrschaft ordnend, jene in die betreffenden Wirkungskreise einsetzt (v. 228 ff.).

delnden, leidenden und kämpfenden Prometheus gilt, auch von der Menschheit nach den genannten Bezügen gelten müsse.

Prometheus ist hier nicht ein Sohn der Klymene, sondern der Themis,[5]) jener Titanin, die schon unter der Herrschaft der Naturmächte das ordnende und erhaltende Gesetz vertrat, mit der Erhebung der geistigen Mächte aber gleichfalls sich erhob und im neuen Weltstaate dem höchsten Gotte, der ihn begründet, als Gemahlin verbunden die Horen und die Moiren gebar.[6]) So lag von Ursprung an in Prometheus nicht bloß der Trieb der maßgebenden Ordnung und Erhaltung, sondern zugleich der Zug und die Bestimmung, im allgemeinen Gang des Werdens aufzusteigen und wie seine Mutter im Einklang mit Zeus, dem Vollender dieses Werdens, ebenfalls zur Vollendung fortzuschreiten. Drum räth er auch, belehrt von der Themis, daß nicht rohe Kraft, sondern geistige Ueberlegenheit obsiegen werde, den Titanen, Zeus als neuen Weltherrscher anzuerkennen, schlägt sich, nachdem sein Rath erfolglos geblieben, auf die Seite des letzteren und hilft ihm über jene den Sieg erringen.[7]) Ebenso dürfen wir annehmen, daß sein Zustand, so lange er unberückt diesem Zuge seines Wesens folgte, ein durchaus glücklicher war; ja mit besonderer Betonung wird im Stücke selbst auf dieses frühere Glück im Gegensatz zu dem Leid, das er jenem widerstrebend sich schuf, hingewiesen.[8]) Das Leid aber kam von der maßlosen Strebkraft, die er vom Vater her in sich trug, und die jetzt auf der höheren Stufe des Werdens, auf die er mit der Gründung der neuen Weltordnung nach dem Sturze der Naturmächte sich erhob,

---

[5]) v. 18: τῆς ὀρθοβούλου Θέμιδος αἰπυμῆτα παῖ. Vgl. oben p. 207. 211.

[6]) Diese Erhebung läßt hier nicht bloß die Rücksicht auf Hesiod. Theog. 586—939 voraussetzen, sondern sie wird auch entschieden gefordert durch den Gang, den die Handlung selbst nimmt, und in dieser insbesondere durch das Wirken des Zeus. Auf die Reden des Prometheus kömmt es dabei nicht an. In Betreff des letzteren aber liegt ein besonderes tragisches Moment darin, daß er immer auf seine Mutter sich bezieht und seine jetzige Mutter nicht kennt — wie denn auch sein letzter Ausruf noch eine Klage über furchtbares Unrecht ist, während gerade das vollste Recht an ihm vollzogen wird.

[7]) V. 199—221. Beachtenswerth hier insbesondere die Stelle: κράτιστα δή μοι τῶν παρεστώτων τότε ἐφαίνετ' εἶναι, προσλαβόντα μητέρα, ἑκόνθ' ἑκόντι Ζηνὶ συμπαραστατεῖν.

[8]) S. insbesondere den Chorgesang 526—562.

zur selbstbewußten Freiheit [9]) sich steigerte. Bedeutungsvoll ist darum auch im vorliegenden Stücke, das uns eben jenes Leid vor die Augen führt, gerade diese Freiheit in den Vordergrund gerückt: hätte mit ihr auch zugleich die Erkenntniß des neuen Gesetzes, daß ihr wie früher jener Strebkraft durch die Mutter ein zügelndes Maß geworden wäre, in Prometheus sich entfaltet, sie hätte ihn im Bunde mit den übrigen Göttern der neuen Weltordnung ohne Unterbrechung zum Ziel seines Werdens, zur Fülle seines Wesens, zur Vollendung seiner Göttlichkeit emporgeführt; jetzt aber fortgerissen von ihrem schrankenlosen Drang achtete er nicht der Schranke, die jenes Gesetz ihm auferlegte, wollte gleich sich dünkend dem höchsten Gotte, [10]) dem allein in Wahrheit freien, [11]) selbst sich Gesetz und Ordnung schaffen und schuf in Verblendung und Uebermuth [12]) sich Streit, Knechtschaft, Elend.

So führt der Mensch sein Geschlecht wie die Götter auf Himmel und Erde zurück, und zieht selbst ein göttliches Wesen beglückt durch die ersten Perioden des Weltlaufs; mit dem Erwachen seiner schönsten Kraft aber erwacht auch der stärkste Zug zum Frevel und zieht ihn von der Höhe hinab ins Verderben.

Des Prometheus erster Frevel ist die maßlose Liebe zu den Menschen. [13]) Zeus will, nachdem er seinen neuen Weltthron gegründet, das vorhandene Menschengeschlecht vertilgen und ein an-

---

[9]) Wie er ἑκὼν ἑκόντι dem Zeus im Titanenkampf sich zugesellt, so sagt er später von seinem Trotze gegen Zeus (v. 265—67): ἐγὼ δὲ ταῦθ' ἅπαντ' ἠπιστάμην, ἑκὼν ἑκὼν ἥμαρτον, οὐκ ἀρνήσομαι. Selbstbewußt und selbst seinen Willen bestimmend ward er Frevler, nur wußte er nicht, daß so großes Leid ihn treffen würde (268 ff.).

[10]) Er schreibt sich selbst mehr als dem Zeus den Sieg über die Titanen zu (v. 219 ff.); er glaubt, daß ihm allein die neuwaltenden Götter, also auch der höchste unter ihnen, Macht und Ehre zu verdanken haben (439 ff.); er will, daß der letztere sich vor ihm demüthige (167 ff., 186 ff., 100 ff.), und glaubt, daß dessen Weltherrschaft allein von ihm abhänge (167—71; 522—26; 769; 912 ff.)

[11]) V. 50: ἐλεύθερος γὰρ οὔτις ἐστὶ πλὴν Διός. Dieser Ausspruch setzt voraus, daß Prometheus ebenso ἐλεύθερος sein wollte wie Zeus.

[12]) Man beachte hier zunächst die innere Verkettung der Motive, welche den Gang der Handlung bestimmen, dann insbesondere was Okeanos, der Chor und Hermes sprechen. Das furchtbare Walten der Ate in den Stücken des Aeschylos ist bekannt (vgl. insbesondere Agam. 361, 384, 422, 764 ff., 884, 1124); in keinem aber (keines auch gab dazu ebenso Veranlassung) tritt es in stärkeren Zügen hervor als in diesem. Vgl. was oben schon bei Homer über die Ate gesagt wurde.

[13]) V. 11, 28, 123, 507, 543 ff.

deres der neuen Ordnung der Dinge entsprechendes schaffen; Prometheus aber will es erhalten und geräth dadurch mit dem höchsten Gotte in Streit. Aeschylos sagt nicht, woher dieser so gewaltige Zorn des Zeus gegen das arme Menschengeschlecht gekommen sei; aus dem aber, was er von Prometheus sagt, sind wir berechtigt Schlüsse zu ziehen. Dieser nämlich gibt seine Menschenliebe vor Allem durch die aufrührerische Klage kund, daß Zeus bei Vertheilung der Rechte und Ehren die Menschen gar nicht bedacht und wider alle Gebühr behandelt habe. Hat wohl Zeus dieß wirklich gethan? Nimmer, denn keiner von allen übrigen Göttern wagt solches zu behaupten; Prometheus behauptet es allein: in seiner Verblendung und seinem Uebermuthe will er die Menschheit höher gestellt wissen als ihr gebührt. [14]) Und warum sollte er solchen Verlangens sich nicht erkühnen, da er ja selbst zu dem Dünkel sich versteigt, daß der höchste Gott und die Olympier Ehre und Macht allein ihm zu verdanken haben? Nothwendig aber mußte eine solche Verfassung seines Geistes für die weitere Entfaltung seiner Göttlichkeit eine Hemmung sein.

Was sofort geschah müssen wir aus dem Feuerraub, der als ein Hauptfrevel in unserem Stücke und als eine Folge der Menschenliebe bezeichnet wird, [15]) entnehmen. Dieser Raub setzt eine Entziehung des Feuers und diese Entziehung eine Erniedrigung, eine Ausschließung vom allgemeinen Gang der Fortbildung, die hier an die Kraft des Feuers geknüpft wird, [16]) voraus. Eben weil Prometheus durch seinen Dünkel dem allgemeinen Processe der Fortbildung sich entzieht, wird durch ihn die Befähigung zu dieser den Menschen selbst entzogen, und weil sie in solcher Verfassung nimmer vermögen dem neuen Weltorganismus anzugehören, will Zeus im Einklang mit dem Princip der neugegründeten Ordnung sie vertilgen und sie hinabsenden in das Reich des Todes. Damit stimmt dann auch vollkommen die Schilderung überein, die Aeschylos

[14]) Darum ruft ihm auch Kratos zu (v. 82—84): *ἐνταῦθα νῦν ὕβριζε, καὶ θεῶν γέρα συλῶν ἐφημέροισι προστίθει.* Vgl. v. 28—31: *τοιαῦτ᾽ ἀπηύρω τοῦ φιλανθρώπου τρόπου· θεὸς θεῶν γὰρ οὐχ ὑποπτήσσων χόλον βροτοῖσι τιμὰς ὤπασας πέρα δίκης.*

[15]) V. 7 ff.

[16]) V. 110: *διδάσκαλος τέχνης πάσης βροτοῖς.* V. 254; 436—507. Vgl. Plat. *Protag.* 321: *κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί* —.

von diesem jammervollen Menschengeschlechte entwirft. Kretinen gleich, elender als die niedersten Wilden, brüten sie, kaum ihrer selbst bewußt, dahin. Sie vermögen mit den Augen nicht zu sehen, mit den Ohren nicht zu hören; Traumgestalten gleich mengen und wirren sie Alles, wie es der Zufall bringt, durcheinander. Sie kennen nicht der Ziegel und des Holzes Bereitung, nicht der Häuser Bau, die das Licht der Sonne bescheint; abgewandt vom Sonnenstrahl wohnen sie, gleich den wimmelnden Ameisen, in Höhlen unter der Erde. Auch kennen sie nicht das Maß der Zeit, wissen nicht des Winters Ziel, nicht das des blumenreichen Frühlings, nicht das des fruchtspendenden Sommers; ja plan- und gedankenlos völlig ist all ihr Thun. [17])

Klarer konnte wohl kaum die Entziehung des Feuers und der Kraft, die man mit ihm verknüpfte, ausgesprochen werden. Unwillkürlich wird man hier an jene Stelle in Schillers Künstlern erinnert, wo es von den Urmenschen also heißt:

Eh' Ihr das Gleichmaß in die Welt gebracht,
Dem alle Wesen freudig dienen —
Ein unermeßner Bau im schwarzen Flor der Nacht
Nächst um ihn her, mit mattem Strahl beschienen,
Ein streitendes Gestaltenheer,
Die seinen Sinn in Sklavenbanden hielten,
Und ungesellig, rauh wie er,
Mit tausend Kräften auf ihn zielten,
— So stand die Schöpfung vor dem Wilden,
Durch der Begierde blinde Fessel nur
An die Erscheinungen gebunden,
Entfloh ihm, ungenossen, unempfunden,
Die schöne Seele der Natur.

Die Uebereinstimmung dieser Züge mit der äschyleischen Schilderung ist um so überraschender, weil Schiller ohne Zweifel sie unabhängig von der letzteren entworfen. Beide haben den Urzustand des Menschen im Auge, bevor die Kunst [18]) ihm Erzieherin ward,

---

[17]) V. 442 ff. Vgl. v. 548.

[18]) Und wie bei Aeschylos Prometheus, der allein des Menschen sich annimmt, sie diesem bringt, so bei Schiller Urania:

Als alle Himmlischen ihr Antlitz von ihm wandten,
Schloß sie, die Menschliche, allein
Mit dem verlassenen Verbannten
Großmüthig in die Sterblichkeit sich ein.

aber auch beide schildern nicht bloße Naturmenschen, denen weiter nichts als die Entfaltung ihrer Kräfte fehlte, sondern Erniedrigte, Gefallene, dem eigentlichen Verhältnisse Entrückte. Erst dann gerieth der Mensch in jenen Zustand der Wildheit,

> Als der Erschaffende von seinem Angesichte
> Den Menschen in die Sterblichkeit verwies,
> Und eine späte Wiederkehr zum Lichte
> Auf schwerem Sinnenpfad ihn finden hieß.

So Schiller; aber auch Aeschylos weist entschieden hin auf das schmach- und leiderfüllte Loos, dem der Mensch verfallen. Nimmer kann der Ansicht Raum gegeben werden, als habe er ausgehend von jener Vorstellung, welche den Menschen als Erdgeborenen erst aus dem Zustande der Thierheit zu dem der Menschenwürde emporsteigen ließ, ein solches Bild entworfen, im Gegensatz zu dem allgemeinen Glauben, nach welchem derselbe ursprünglich hochbeglückt erst in Folge einer Schuld zu jener Niedrigkeit herabgesunken war; vielmehr ist klar, daß er beide Vorstellungen, die neben und gegen einander sich zu behaupten suchten, [19]) ausgleichend zu einer dritten verband und diese durch den Gang seiner Darstellung selbst motivirte. Diese Neuerung ist aber auch ganz seinem Standpunkte angemessen: zunächst ist sie nur eine consequentere Durchbildung der Elemente, die ihm schon in der hesiodeischen Auffassung vorlagen; dann gestattete sie ihm, ebenso die hellenische Tradition von Prometheus wie die altattische vom Ursprung des Menschen aus der Erde [20]) festzuhalten und zugleich eine Vorstellung zu gewinnen, die mit seinem aus den Eleusinien geschöpften Glauben [21])

---

[19]) Die Elemente beider Vorstellungen liegen schon in den ältesten Sagen vor; bestimmter aber tritt der Gegensatz erst mit der Entwicklung der Philosophie hervor, welche, je nachdem sie von einem idealistischen oder realistischen Princip ausging, der einen oder der anderen Vorstellung sich zuwenden mußte. Welchen Einfluß aber die Philosophie wieder auf die Dichtkunst übte, ist bekannt.

[20]) Schon bei Homer (Jl. II, 548) wird Erechtheus ein Erdgeborener (*τέκε δὲ ζείδωρος Ἄρουρα*) genannt; Kekrops war mit Beziehung auf dieselbe Vorstellung halb Drache halb Mensch (Apollod. III, 14, 1); Erichthonios stammte von Hephästos und der Atthis oder auch von H. und der Athene (Ibid. III, 14, 6): auf Bildwerken öfter dargestellt, wie er von der Erdgöttin der Athene übergeben wird. Nach dem Mythus bei Plato (*Protag.* 320) werden die Menschen im Innern der Erde von den Göttern gebildet aus Erde und Feuer (*τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μίξαντες καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῇ κεράννυται*).

[21]) Vgl. Welcker, Aeschyl. Trilog. p. 104. ff.

im Einklange stand; insbesondere aber konnte nur sie den Widerspruch heben, der nothwendigerweise sich bilden mußte, wenn man ausgehend vom Princip des Werdens zwar den Weltorganismus im Großen bis zur Höhe, wo er zur Vollendung fortschreiten sollte, sich entfalten, den Menschen allein aber, der doch mit den Titanen schon zum Dasein gelangt war, immer noch im Zustande uranfänglicher Roheit, ohne daß dafür irgend ein Motiv anzugeben wäre, beharren ließ.

Vom Standpunkte der obigen Anschauungsweise nun läßt sich auch leicht die oft aufgeworfene Frage beantworten, wie doch Zeus, der Allgewaltige, der Sieger über die Titanen, durch Prometheus an der Ausführung des Beschlusses, die Menschen zu vertilgen, verhindert werden konnte. Er hat, wie wir sehen, wirklich seinen Beschluß ausgeführt; denn jene Vertilgung und Hinabsendung zum Hades ist eben eine Vertilgung aus seinem Anblick, eine Erniedrigung, eine Verweisung in die Sterblichkeit. Und wenn Prometheus in seinem fortgesetzten Dünkel darauf pocht, er habe von allen Göttern allein das mißhandelte Menschengeschlecht gerettet, so ist dieß nimmer seine That, sondern Folge der Weltgesetze, die eben Zeus mit dem Beginn seiner Herrschaft durch Verbindung mit der Mutter des Prometheus zu den seinen gemacht hat. So bleibt denn auch der weitere Beschluß des Zeus, ein neues Menschengeschlecht zu schaffen, keineswegs unausgeführt; er schafft in der That ein neues, indem er durch eben jene Weltgesetze bestimmt zugibt,[22]) daß der Mensch aus seiner Erniedrigung sich wieder erhebe, in den allgemeinen Weltgang, aus dem er sich herausgerissen, wieder sich zurückbilde und zu dem ihm ursprünglich gesetzten Ziele der Vollendung fortrücke.[23])

Doch der erste Akt, mit dem seine Emporbildung beginnt, schafft ihm mit dieser neues Leid. Mit dem Feuer war ihm die bildende Kraft entzogen, mit dem Feuer sollte er sie wieder erhalten; aber nur, wenn Letzteres im Einklang mit der neuen Göt-

---

[22]) Er thut dieß, indem er den Menschen das Feuer läßt, das er ihnen wieder hätte entziehen können.

[23]) Während bei Hesiod immer ein Geschlecht nach dem andern vertilgt wird, läßt Aeschylos, offenbar diese Ansicht mißbilligend, ein und dasselbe Menschengeschlecht den Gang des Werdens durchlaufen, sucht aber durch die oben entwickelte Wendung seine Ansicht mit der hesiodeischen auszugleichen.

terwelt und ihrem Herrscher geschah, konnte er des Wiederbesitzes in Wahrheit sich erfreuen. Was that nun Prometheus? Er *raubte* das Feuer — raubte, was nur dem *Bittenden* gewährt werden konnte. Hätte wohl Zeus dem letzteren jemals verweigert, was zu geben das Princip seiner eigenen Herrschaft verlangte? Nimmer; aber auch nur dem Bittenden *konnte* nach eben diesem Princip die Gabe zugewandt werden: nur die *Freiheit* konnte, was sie *abtrünnig* verloren, durch *Einklang* wieder gewinnen, und Ausdruck eben dieser Freiheit konnte im vorliegenden Fall nur die Bitte sein. Prometheus aber voll Wahn, Verblendung und Uebermuth hielt die Bitte für weibisches Gewinsel [24]), setzte sich durch *Trug* in Besitz jener Gabe und brachte so den Menschen mit dem Heil, das die Bildkraft des Feuers ihnen schuf, zugleich ein neues Element des Unheils, das aus jenem Raube [25]) entsprang. Sofort wurde zwar ihr Blick aufgerichtet zum Lichte, aber mächtiger immer wieder niedergezogen zur Erde; ihr Geist begann zur Entfaltung der schlummernden Kräfte sich in Schwung zu setzen, aber der *Leib* verlockend und widerstrebend riß die Richtung dieses Schwunges in seine eigene Sphäre; der Zug der *Harmonie* ergriff ihre *Freiheit*, um sie in den großen Strom der Götterharmonie emporzulenken, aber das Band des *Zwiespaltes* schmiedete am *Grund der Erde* und *im Leibe* ihr *Fesseln*. [26])

So wird Prometheus vom *Gott der Feuerkraft selbst*, von Hephästos, im ödesten Winkel der Erde, an das schauerliche *Felsengeklipp des Caucasus geschmiedet*. Kein Schall der

---

[24]) V. 1001 ff. *εἰσελθέτω σε μήποθ', ὡς ἐγὼ Διὸς γνώμην φοβηθεὶς θηλύνους γενήσομαι, καὶ λιπαρήσω τὸν μέγα στυγούμενον γυναικομίμοις ὑπτιάσμασιν χερῶν.*

[25]) Nicht das Feuer selbst brachte Verderben, sondern der Raub des Feuers; nicht die Kunst, sondern der Trug. Daher sagt auch Kratos zu Hephästos, der seine Kunst beklagt (46. 47): *πόνων γὰρ, ὡς ἁπλῷ λόγῳ, τῶν νῦν παρόντων οὐδὲν αἰτία τέχνη.* — Bedeutungsvoll der Zug, daß der Feuergott selbst, aber ungern, die Fesselung vollbringt.

[26]) S. die von Prometheus den Menschen gebrachte Bildung (v. 442 bis 507), die über das Materielle nicht hinausgeht. Nur eine Consequenz dieser Auffassung ist es, wenn später Prometheus vorzugsweise als *Schöpfer und Bildner des Leibes* galt. — Unter den Gütern, die er den Menschen gebracht, rühmt er auch die Hoffnungen (250), aber sie sind blind und trügerisch; ebenso bewirkt er, daß die Menschen den Tod nicht vorhersehen, (248) aber vom Tode selbst befreit er sie nicht, ja er blendet im Grunde nur ihr geistiges Auge, daß sie um so ungehemmter dem sterblichen Dasein sich in die Arme werfen.

Freude bringt hier an sein Ohr;[27]) gequält vom Strahl der Sonne wünscht er sich die Kühlung der Nacht, und ist sie gekommen, senkt sich kein erquickender Schlaf auf sein Haupt; ruhelos, das Herz von unaufhörlichem Jammer gequält, muß er Jahrtausende[28]) hindurch hier hangen, Büßung zu erdulden für den Frevel, den er geübt. Zweck dieser Büßung aber ist nicht Rache, die Zeus an dem Aufrührer und Betrüger nimmt, sondern Erkenntniß[29]) — Erkenntniß, daß wahrhaft frei nur der höchste der Götter sei und Heil ihm nur, wenn er in Einklang mit diesem sich setze, zu Theil werden könne. Fortan muß darum auch Prometheus auf dem Posten jener Büßung, wie auf eine Warte[30]) gebannt, die Marter seiner Fesselung tragen, bis das Licht dieser Erkenntniß aus dem Sturm seiner Leiden selbst aufleuchtet und ihn befähigt, von einem Gesandten des Gottes, der seine Fesselung geboten, Rettung zu empfangen.

Wie Prometheus hier, der Menschengott, büßt Jahrtausende hindurch die Menschheit selbst im Besitze der Gabe, die jener ihr gebracht; an die Leiblichkeit gefesselt, der sie verblendet ihr Streben zugewandt, schmachtet sie auf rauher Lebensbahn und ist hier wie auf eine Warte gestellt, bis Erkenntniß sie umlenkt und die Gottheit, die ihre Fesselung geboten, ihr Befreiung sendet. Unverkennbar aber hat Aeschylos auch in diesem Theil des Prometheusmythus eine Neuerung angenommen, eine Neuerung im Geiste jener orphisch-pythagoräischen[31]) Lehre, nach welcher der Leib eine Fessel der Seele war und diese in ihm wie in einem Kerker oder auf einer Warte Büßung erlitt,[32]) bis die Gottheit sie erlöste.

---

[27]) V. 20 ff.

[28]) V. 94.

[29]) V. 10: ὡς ἂν διδαχθῇ τὴν Διὸς τυραννίδα στέργειν, φιλανθρώπου δὲ παύεσθαι τρόπου. Vgl. Agam. v. 249—51: δίκα δέ τοῖς μὲν παθοῦσι μαθεῖν ἐπιῤῥέπει τὸ μέλλον. V. 173 ff. Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων, τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν· τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδώσαντα, τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν.

[30]) V. 140 ff. δέρχθητ', ἐσίδεσθ', οἵῳ δεσμῷ προσπορπατὸς τῆσδε φάραγγος σκοπέλοις ἐν ἄκροις φρουρὰν ἄζηλον ὀχήσω. V. 31: τήνδε φρουρήσεις πέτραν. — Vgl. das Fragment bei Cic. Tusc. II, 10: transverberatus castrum hoc furiarum incolo.

[31]) Vgl. Cic. Tusc. II, 10: Aeschylus non poeta solum, sed etiam Pythagoraeus.

[32]) S. Böckh Philol. p. 151. Plat. Phaed. 62. B: ὁ μὲν οὖν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ

Sollte aber das Leid allein jene Erkenntniß wecken? wirkt ja der Schmerz in der Seele heilbringend erst dann, wenn mit seiner Glut die der Freude sich mischt. — Wir treffen hier auf einen der schönsten Züge im religiösen Leben der Griechen, auf den Glauben, daß die Macht der Götter, so furchtbar sie auch mit Strafen darniederwirft, überwiegend doch sich offenbart durch Hilfe. Schon der Feuergott Hephästos, der Beraubte, vollzog nur widerstrebend die Fesselung und milderte die Qual seiner Schläge durch Theilnahme am Leid des verwandten Gottes: Gehorsam allein gegen den höchsten der Götter, seinen Vater, konnte ihn zum Werke bestimmen. [33]) So ward schon in die Fesseln selbst ein Zug der Entfesselung gelegt. Die nächste Hilfe aber, Hilfe der Vermittlung, kömmt dem Leidenden aus dem Wasser. Erinnern wir uns hier an jene alte Vorstellung, nach welcher Leben und Geist aufsteigt aus dem Wasser und an seine Heilkraft insbesondere die Vermittlung sich knüpft. Bedeutungsvoll ist darum auch im vorliegenden Stücke die Verlegung des Schauplatzes an die Gestade des Okeanos und das Auftreten des Wassergottes selbst mit dem Chor der Okeaniden. Mitleid ist das Erste, wodurch dieser Chor auf den Gefesselten wirkt; dann erregt er mit der Stimme des Trostes in ihm das Verlangen der Lösung, hinweisend zugleich auf die Schuld, durch die er das Leid sich zugezogen. [34]) Nachdem so sein Gemüth vorbereitet, naht ihm Okeanos selbst, sucht durch weise Lehre das Dunkel von seinem Geiste zu heben und ihn zum Entschlusse der Umkehr zu bestimmen. Sich selbst zu erkennen, ist seine dringendste Mahnung, mit der neuen Ordnung der Dinge auch neue Sinnesart sich anzueignen, [35]) und sich fügend dem Herrscher, der sie gegründet, in die Schranken des Maßes umzulenken. Zuletzt bietet

---

ἄνθρωποι. — Athen. IV, p. 157 C.: *Εὐξίθεος ὁ Πυθαγορικὸς — ἔλεγεν, ἐνδεδέσθαι τῷ σώματι καὶ τῷ δεῦρο βίῳ τὰς ἁπάντων ψυχὰς, τιμωρίας χάριν.* — Cic. Cat. M. 20: vetatque Pythagoras injussu imporatoris, id est, dei, de praesidio et statione vitae discedere. Tusc. 1, 30: nec tamen illa vincla corporis ruperit. — Somn. Scip. III: nisi deus — istis te corporis custodiis liberaverit. — Plat. Cratyl. 400: *δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι· τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα.*

[33]) V. 12 ff.

[34]) V. 128 — 284.

[35]) V. 309 — 11: *γίγνωσκε σαυτὸν, καὶ μεθάρμοσαι τρόπους νέους· νέος γὰρ καὶ τύραννος ἐν θεοῖς.*

er ihm selbst seine Verwendung an bei Zeus, die sichere Hoffnung aussprechend, daß dieser ihm seine Bitte nicht versagen werde. Doch was thut Prometheus? Beharrend auf seinem Trotze schlägt er die Vermittlung aus, bricht in Lästerungen aus gegen Zeus und vermißt sich selbst in seiner Verblendung so sehr, daß ihm der Thron dieses jungen Weltherrschers weniger als nichts gilt,[36]) daß er pochend auf einen alten Ausspruch der Themis wähnt, der Gewaltige werde noch einst für die Büßung, die er ihm auferlegt, selbst Buße thun, ja von der Höhe seines Thrones herabstürzen, wenn er nicht vor ihm, in dessen Hand allein sein Schicksal liege, sich demüthige.[37])

So reißt der Fluch, der einmal die Menschheit in seinen Strudel gezogen, unaufhaltsam zur Tiefe hinab, und durchzuckt auch auf Augenblicke ein Lichtstrahl die Nacht ihres Jammers, er läßt nur größeres Dunkel zurück.

Eine neue Ideenreihe knüpft sich an diejenige Scene des Stückes, in welcher die Leidensgenossin des Prometheus, Io, auftritt. Diese Scene verdient um so mehr unsere Aufmerksamkeit, weil sie, obwohl scheinbar mit dem Ganzen nur äußerlich zusammenhängend, doch mit der Idee desselben so innig verknüpft ist, daß wir erst mit ihr zum Kern der äschyleischen Auffassungsweise zu dringen vermögen. Auch Io hat, weil sie gegen Zeus sich vergangen, Strafe sich erwirkt, und auch ihr Vergehen, aus Verblendung entsprungen, ist ein Widerstreben gegen die neue Weltordnung, zu der Zeus das Menschengeschlecht erheben will. Von Wahnsinn getrieben, zur Thiergestalt erniedrigt, muß sie wandern von Land zu Land, zu den culturfeindlichsten Völkern der Erde, selbst bis in das Gebiet des Todes, und erst, nachdem Büßung ihre Seele geläutert, wird am heiligen Strom Aegyptens ihr Erlösung zu Theil. Hier wird ihr die menschliche Gestalt wiedergegeben, huldvoll naht ihr Zeus und macht sie durch leise Berührung zur Mutter eines Geschlechtes, aus dem der dreizehnte Sprößling, auf griechischem Boden gezeugt, Retter des Prometheus zu werden bestimmt ist (Herakles).[38])

---

[36]) V. 937: *ἐμοὶ δ᾽ ἔλασσον Ζηνὸς ἢ μηδὲν μέλει.*
[37]) V. 755, 769, 906 ff.
[38]) V. 562—876.

Achten wir genau auf die einzelnen Momente dieser Schicksale und den Punkt im Drama, wo sie eingeflochten sind, so können wir unmöglich zu einem andern Schlusse gelangen, als daß Aeschylos, auch hier eine Neuerung im Sinne orphisch-pythagoräischer Lehre versuchend, ein Bild der Seelenwanderung mit Rücksicht auf die Geschichte der Menschheit seinen Zuschauern vor die Augen habe führen wollen. Jede andere Deutung, so kunstvoll man auch sie wenden mag, stößt immer wieder auf eine Klippe, an der sie zerschellt; am wenigsten aber darf daran gedacht werden, daß der Dichter hier eine bloße Parallele zu des Prometheus Leiden, um ihren Eindruck zu verstärken, oder eine weitere Motivirung der Lästerungen, die jener gegen Zeus ausstößt, im Auge gehabt habe: im ersteren Fall würde die betreffende Scene mit der Kunst des Dramas, im letzteren mit der Idee desselben geradezu in Widerspruch treten. Auch eine bloße Hinweisung auf den künftigen Erlöser des Prometheus konnte nicht Absicht des Dichters sein; dazu wäre weder eine so ausführliche Schilderung, wie sie hier gegeben ist, noch das Auftreten der Io überhaupt nöthig gewesen. Geht man aber von dem oben bezeichneten Gesichtspunkt aus, so ist jeder Zug der betreffenden Scene bedeutungsvoll, und sie selbst erweist sich mit Rücksicht auf den durch das Ganze laufenden Ideenkreis, die Auffassungsweise des Dichters und den Fortschritt der Handlung geradezu als nothwendig. [39])

Noch müssen wir auf folgende Punkte im Iomythus, wie er hier eingefügt ist, insbesondere unsere Aufmerksamkeit richten: auf das Geschlecht der Io, die den Okeaniden verwandt durch Inachus vom Vermittler Okeanos stammt; auf die Entschließung des Zeus, sie auserwählend zu erheben und aus ihrer Nachkommenschaft den Erlöser hervorgehen zu lassen; auf die Betheiligung der Hera bei der Art ihrer Büßung; endlich auf den Umstand, daß ihre Schicksale mit denen des Prometheus hier zu Einem Ideengang verflochten sind, und daß Prometheus selbst es ist, der sie von seiner Mutter her weiß und, in so fern sie noch unerfüllt sind, der Io vorherverkündet. — Wir haben oben gesehen,

---

[39]) Ist nicht zu läugnen, daß Aeschylos orphisch-pythagoräischen Lehren folgte, so konnte er der Seelenwanderung sich nicht entschlagen; und wollte er diese im Drama zur Darstellung bringen, so konnte er dieß durch kein geeigneteres Mittel als durch die Einführung der Io bewerkstelligen.

wie der unselige Wahn die Menschheit immer tiefer in die Leiblichkeit hinabriß; wir sehen hier, wie sie von Wahnsinn durchrast selbst der menschlichen Gestalt sich entkleiden, in Leiber der Thiere eingehen und von tausenderlei Mühsalen gefoltert, die Erde durchirren muß. Da ergreift der höchste Gott selbst den Faden der Vermittlung, die mit Okeanos und dem Chor seiner Töchter begonnen, läßt jene Irrung und Wanderung zu einer Zucht der Seele werden und erweckt in ihr die Ahnung des Heiles, zu dem der Sturm dieser Zucht sie führen soll. Darum klingt auch von Anfang der Fesselung an durch Jahrtausende herauf, aus der Mitte der Menschheit selbst, die Stimme der Hoffnung, daß Erlösung einst kommen werde.[40])

Doch hört jetzt Prometheus die Stimme, die aus seiner eigenen Brust ihn zur Umkehr ruft? Ihr Ruf ist umsonst; mächtiger umrauscht ihn die Stimme seines Wahnes, und er liest aus dem Buche der Weisheit, das er in seinen Händen trägt, nur neuen Irrthum.[41]) Nun sendet Zeus, einen mächtigeren Vermittler ihm erweckend, den Gott des geistbewältigenden Wortes, seinen eigenen Sohn Hermes. Da Prometheus wiederholt auf eine Bestimmung des Schicksals, nach welcher Zeus einst in Folge eines thöricht geschlossenen Ehebundes vom Throne gestürzt werden sollte, sich berufen und geprahlt, nur bei ihm könne der neue Weltherrscher über das betreffende Verhältniß sowie über die Mittel, jenem Sturze zu entrinnen, Aufklärung erhalten, so fordert Hermes ihn auf, dieses Geheimniß, womit er sich brüste, zur Mittheilung an seinen Vater ihm kund zu thun. Prometheus weigert sich, verlangt trotzig vorerst Lösung von seinen Banden, und ergießt sich in den heftigsten Schmähungen nicht bloß gegen Zeus, sondern gegen

---

[40]) Bemerkenswerth ist auch der Zug, daß von Aegypten her das Heil kommen soll. Es klingt dieß wie eine Ahnung der Wahrheit, die später sich verwirklichte, wenn wir die Parallele bei Matth. II, 15 vergleichen, wo es in Betreff des wahren Erlösers heißt: *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου, λέγοντος· „Ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου.“*

[41]) Obwohl Prometheus bedarf er selbst eines *προμηθεύς* (86); fähig, das Heil in dem Schicksale der Io zu erkennen, findet er es in seinem eigenen nicht; hochweise, Anderen Besonnenheit (335 *φρενοῦν*) zu lehren, weist er trotzig und wie von Wahnsinn erfüllt für sich selbst alle Besonnenheit (981. 999 *σωφρονεῖν, ὀρθῶς φρονεῖν*) zurück.

die gesammte Götterwelt im Olymp.[41]) Befremden dürfte hier auf den ersten Anblick, daß der allgewaltige Zeus, der Sieger über die Titanen, auf seinem Throne von dem gefesselten Büßer abhängig, über die wichtigsten Schicksale der Weltregierung weniger als dieser aufgeklärt sein sollte. Um hier dem Dichter, der im ganzen Stücke die Fäden der Kunst so fein geschlungen, nicht eine Inconvenienz, die mit dieser Kunst geradezu in Widerspruch träte, aufzubürden, müssen wir die einzelnen Züge in ihrer Bedeutung und Verkettung genau ins Auge fassen. Vor Allem ist klar, daß Prometheus mit seiner ganzen Anschauungsweise noch in der Titanenzeit sich bewegt, gilt ihm ja die neue Weltregierung des Zeus, wie er selbst zu prahlen sich erkühnt, nicht mehr als nichts; ferner beruft er sich in Betreff des fraglichen Geheimnisses auf die Moiren und die Erinnyen, offenbar auch diese in der alten Bedeutung fassend. Nun geht durch die ganze Theogonie und Kosmogonie hindurch das Gesetz, daß immer ein Höheres an die Stelle des Niederen trete, bis am Ziel der Vollendung das Höchste zur Erscheinung kömmt; zugleich aber wird an den Thron der Welt in Folge des Frevels, den Kronos an Uranos begangen, ein Fluch geknüpft. Wir können es nur angemessen finden, daß Prometheus als Sohn der Themis auf eben diese Momente vorzugsweise sein Augenmerk richtet; auch sind die Schlüsse, die er zieht, von seinem Standpunkt aus vollkommen richtig; unrichtig werden sie nur dadurch, daß jener Standpunkt selbst, auf den er sich stellt, ein durchaus falscher ist.

---

[41]) Dieß ist auch der Prometheus Göthes, wenn er sagt:
Ich kenne nichts Aermeres
Unter der Sonn', als Euch, ihr Götter! —
Ich Dich ehren? Wofür?
Hast Du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast Du die Thränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal, (vgl. Aeschyl. v. 515 ff.)
Meine Herrn und Deine? —
Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und Dein nicht zu achten,
Wie ich!

Dieß eben ist es, worauf Aeschylos hier mit aller Kraft seiner Darstellung hinweisen will, daß Prometheus bei all seinem Wissen in Folge seiner Verblendung ein Thor ist, daß, wie wir uns oben ausgesprochen, sein Auge im Spiegel der Weisheit, den er besitzt, nur Irrthum schaut. Die Macht des Wahns ist hier auf die Spitze getrieben dadurch, daß sie mit der höchsten Weltmacht selbst in die Schranken treten will, um von der schwindelnden Höhe, zu der sie emporzusteigen sich vermessen, um so tiefer in den Abgrund zu stürzen. In Betreff des Zeus aber folgt zunächst aus dem eben entwickelten Verhältnisse, daß wir ihn nimmer nach dem, was Prometheus von ihm sagt,[42]) sondern nach dem, was er selbst thut, zu beurtheilen haben. Von diesem Gesichtspunkt aus werden wir dann auch nimmer zur Annahme uns verleiten lassen, daß der Charakter des Zeus hier minder erhaben, ja in wesentlichen Zügen ein anderer sei, als die übrigen Stücke des Aeschylos ihn darstellen.[43]) Einen durch die Eigenthümlichkeit der vorliegenden Handlung, nicht durch das Wesen des Zeus, bestimmten Unterschied bildet nur der Umstand, auf den wir schon am Anfange hingewiesen, daß er hier auf der Höhe des Werdens, zu dem er sich erhoben, nicht am Ziel der Vollendung selbst, sondern in dem letzten, allgewaltigen und erhabenen Akte, wodurch er zu demselben gelangt, dargestellt ist. Dieser Akt ist aber gerade derjenige, in dem seine Herrlichkeit in vollstem Lichte sich entfaltet, es ist der Akt, in dem er die Menschheit zum Einklang[44]) mit seiner Weltherrschaft erhebt und in der Menschheit insbesondere die Freiheit, die ihm auf seiner Höhe noch den letzten und furchtbarsten Trotz entgegensetzt, zur

---

[42]) Wir müßten der Charakterzeichnung des Prometheus alle psychologische Wahrheit absprechen, wenn er in Betreff des Zeus nicht ebenso sehr im Wahn sich fände, wie in Betreff der Menschheit.

[43]) Unnöthig ist das Bedenken, daß mit einem solchen Zeus die dramatische Illusion wegfalle. Nicht auf den Sieg selbst kömmt es hier an, sondern auf die Art und Weise, wie der Dichter die Verwirklichung desselben darstellt. Wir wissen z. B. im Tell, daß Tell siegen muß, und wer möchte behaupten, daß diesem Stück die dramatische Illusion abgehe?

[44]) Auf diesen Einklang sind auch die Worte des Chores zu beziehen, wenn er sagt (509. 510): *εὔελπίς εἰμι τῶνδε σ᾽ ἐκ δεσμῶν ἔτι λυθέντα μηδὲν μεῖον ἰσχύσειν Διός;* und (552. 553): *οὔποτε τὰν Διὸς ἁρμονίαν θνατῶν παρεξίασι βουλαί.*

Ausgleichung mit seinem Willen zwingt. In Folge der ewigen Weltgesetze muß Zeus diesen Akt vollbringen, aber weil er auf dem Standpunkte, zu dem er sich erhoben, jene Weltgesetze in sich selbst aufgenommen, ist jenes Müssen sein eigener Wille.[45]) Diesem Willen nun entspringt auch die Sendung des Hermes an Prometheus; die Frage nach dem betreffenden Geheimnisse aber ist nicht eine Frage nach Dingen, die nur Prometheus, nicht Zeus ebenso, wissen kann, sondern mit Rücksicht auf die Stellung, die jener eingenommen, das einzige Mittel, ihm den Wahn, der allein noch und mit unversöhnlichem Trotze seine Freiheit mit Waffen des Widerstandes rüstet, zu entreißen. Die Wirksamkeit dieses Mittels aber bildet auch den Schluß des Stückes: in demselben Augenblicke, wo Prometheus den höchsten Gott vom Throne stürzen zu können wähnt, zerschmettert dieser den Fels, an dem er gefesselt hängt, und stürzt ihn mit der Gewalt, die dem Bethörten gleich Nichts gegolten, hinab in die Tiefe, daß die Felsenarme ihn, dessen Kraft nun selbst in Nichts zerfließt, gleich einem Grabe umschließen.[46])

Das Stück, in welchem Aeschylos den gelösten Prometheus behandelt hat, besitzen wir nicht mehr; indessen finden sich im vorliegenden hinlängliche Andeutungen, welche auf die Hauptmomente Schlüsse ziehen lassen. Zeus mußte, was er im gefesselten zerstörend begonnen, hier erhebend vollenden. Hermes verkündet dem Prometheus unmittelbar vor seinem Sturze, noch die letzte Mahnung an ihn richtend:[47])

Und hast du ausgeharrt durch langer Zeiten Nacht,
Dann steigst du wieder aus dem Grabe auf zum Licht;
Und wildempört zum Morde wird des Adlers Brut,
Des Zeus beschwingter Bote, nahen deinem Leib,
Zu schmausen Tag für Tag, ein unwillkommner Gast,
Der Leber blut'gen Fraß, den er dir ausgehackt.
Und hoffe nicht zu schauen solcher Leiden Ziel,
Bevor ein Gott, ein Stellvertreter deiner Qual,

---

[45]) Prometheus selbst sagt (258): *οὐκ ἄλλο γ᾽ οὐδὲν, πλὴν ὅταν κείνῳ δοκῇ.* Die Unfehlbarkeit der That aber, welche Zeus seinem Willen folgen läßt, spricht Hermes aus, wenn er sagt (1032—34): *ψευδηγορεῖν γὰρ οὐκ ἐπίσταται στόμα τὸ δῖον, ἀλλὰ πᾶν ἔπος τελεῖ.*

[46]) V. 101—19: *καὶ κρύψει δέμας τὸ σὸν, πετραία δ᾽ ἀγκάλη σε βαστάσει.*

[47]) V. 1019—1029.

Erscheint, zu wandern in des Hades dunkles Reich
Für dich, und in den öden Schlund des Tartarus.

Also aus dem Felsengrabe steigt Prometheus wieder empor, um nach gebrochenem Trotze auf dem Wege der Läuterung zur endlichen Erlösung zu gelangen. Wie im vorigen Stücke der Mensch durch den Wahn seiner Freiheit zuletzt in der Todesnacht des Leibes versank, so wird er hier, nachdem der Tod selbst diesen Wahn vertilgt, erhoben zum wahren Lichte des Geistes.[48]) In jenem Grabe nämlich hat Aeschylos unverkennbar dieselbe orphisch-pythagoräische Anschauungsweise, die ihm auch in anderen Zügen dieses Mythus Veranlassung zu Neuerungen gab, festgehalten: es ist das Grab im Leibe,[49]) der Tod, der in diesem den bethörten Geist immer tiefer und tiefer hinabzieht, bis er ihn endlich ganz in seiner Nacht begraben. Mit dem Adler des Zeus beginnt dann eine neue Zucht der Leiden durch diesen, von der Strafe jetzt umgewandt zur Läuterung: aus dem Geiste selbst zuckt jetzt das Licht auf, wird zur verzehrenden Flamme der Reue, zur brennenden Sehnsucht nach Erhebung. Der Stellvertreter aber, der für Prometheus hinabgehen soll zum Tode, ist ohne Zweifel im Anschluß an den allgemeinen Mythus der Centaur Cheiron. Zunächst liegt wohl diesem Zuge hier die Vorstellung zu Grunde, daß die Schuld des Prometheus, die den Tod verwirkt, auch nur durch ein Opfer des Todes gesühnt werden könne. Dann aber dürfte wohl die Annahme nicht ungegründet sein, daß Aeschylos hier den Cheiron in enger Verbindung mit der Io gefaßt habe. Erinnern wir uns an die Seelenwanderung, die wir oben an die Irren der Io geknüpft: diese Wanderung zwischen Leben und Tod, selbst durch Gestalten der Thiere, muß der Mensch auch auf dem Wege der Läuterung fortsetzen, bis der Tag der Sühne kömmt und der Erlösung: sühnend geht der rossegestaltige Cheiron

---

[48]) Plat. Cratyl. 400: καὶ γὰρ σῆμά τινές (Orphiker) φασιν αὐτὸ (der Leib) εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι. Clem. Alex. Strom. III, p. 433 ed. Sylburg: ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεῦσαι· λέγει δὲ ὁ Πυθαγόρειος ὧδε· μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.

[49]) Bemerkenswerth ist, daß Aeschylos dem Prometheus gerade im Momente des höchsten Wahns die Worte in den Mund legt (977): νοσοῖμ' ἂν, εἰ νόσημα τοὺς ἐχθροὺς στυγεῖν.

hinab zum Tode und aus der kuhgestaltigen Io Geschlecht läßt Zeus Herakles, den Erlöser, hervorgehen. Zugleich dürfen wir mit Rücksicht auf Hesiod[50]) vermuthen, daß im gelösten Prometheus auch Dionysos eine Rolle gespielt und daß diese insbesondere auf die Entwicklung, die wir so eben an Cheiron und Herakles geknüpft, sich bezogen habe. Entschieden die wichtigsten Momente aber müssen wir auch hier, wie im vorigen Stücke, aus dem Wesen und Wirken des höchsten Gottes, des Zeus, wie wir es dort kennen gelernt, schöpfen; nur durch ihn kann im kleinen Drama des Menschen wie im großen der Welt der Sieg über alle Disharmonie, ob sie unter den Formen des Mangels, oder des Bösen, oder selbst des Todes auftrete, verwirklicht werden; daß aber Harmonie sei durch den großen Organismus der Welt vom niedersten Gliede bis zum höchsten, Harmonie insbesondere die Menschheit verknüpfe mit der Gottheit, muß des Weltdramas Schluß, des höchsten Gottes höchster Triumph sein.[51])

Sophokles.

Die Trachinierinnen.

Sophokles erhebt sich im Entwicklungsgang unserer Idee über Aeschylos vor Allem dadurch, daß er den schroffen Gegensätzen, die jener noch zum Schrankenlosen sich steigern läßt, die Spitze bricht und einlenkend auf die heitere Bahn des Maßes eine Auffassung gewinnt, die entschieden als eine reinere Gestaltung des Hellenismus sich erweist. Der Herrscher der Welt besitzt bei ihm nicht mehr bloß die höchste Macht, Gerechtigkeit, Weisheit, sondern zugleich die höchste Milde;[1]) der Mensch, obwohl sterblich, ist durch die

---

[50]) Theog. 938—945.

[51]) Unwillkührlich werden wir auch hier am Schlusse an eine pythagoräische Lehre, an die der Weltharmonie, erinnert.

[1]) Nicht aus einzelnen Stellen allein (deren sich insbesondere in den beiden Oedipus und der Antigone finden) dürfen Schlüsse gezogen werden, sondern aus der Handlung selbst und der Art und Weise, wie diese durch das Wirken des Gottes bestimmt wird. Nicht einzelnen Personen (auch

Kraft seines Geistes über alles Sterbliche weit erhaben und den Göttern nahe gerückt.[2]) Die Strenge der Weltgesetze ist hier gemildert durch die Liebe, die unbesiegt in ihrem Rathe sitzt,[3]) und die Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit löst sich auf in die Harmonie des Schönen. Bei solcher Weltauffassung aber mußte nothwendig auch der Tod seiner Grauengestalt sich entledigen und der Kampf mit ihm in milderen Formen zur Erscheinung kommen. So sehen wir denn bei Sophokles fast überall, wo dieser Kampf Gegenstand der Darstellung wird, die Liebe sich bethätigen; sie ist es, die ihn entzündet, den Kämpfern ihre Waffen leiht, und den Sieg durch ihre eigene Siegesgewalt vermittelt. Doch diese Liebe, so erhaben auch der Schwung ist, den sie oft bei dem Dichter nimmt, darf nicht als eine rein geistige gefaßt werden; am wenigsten dürfte man sie, so viel auch des Christlichen in Sophokles zu finden sein mag, eine christliche nennen. Das Höchste, das sie sucht, ist das Schöne, und es ist auch dieß nicht die Idee des Schönen, sondern das Wirkliche, in dem diese Idee sich wiederspiegelt. In gleicher Weise verhält es sich mit dem Flug der Begeisterung, der sie fortreißt: er trägt sie nicht hinweg über die Sphäre dieses Schönen, nicht von Höhe zu Höhe, um der Tiefe auf immer zu entrinnen; vielmehr gleicht er dem Springquell, der in mächtigem Strahle immer aufs Neue emporsteigt und in lichtem Farbenspiele, in dem seine Kraft sich bricht, immer wieder zurückfällt. Ebenso ist die

---

nicht dem Chor) legt der Dichter seine Ansichten in den Mund, sondern spricht sie im Ideengang aus, den er in der Handlung zur Darstellung bringt. Und wie in der Plastik die Hauptfigur erst durch die Nebenfiguren nach allen ihren Beziehungen erkannt wird, so muß auch hier der ganze Complex solcher Nebenbezüge ins Auge gefaßt werden. So können hier z. B. die Eumeniden verglichen werden, wie sie Aeschylos im gleichbenannten Stücke, Sophokles im Oedipus Kol., darstellt. So stehen am Throne des äschyleischen Zeus Bia und Kratos, bei Sophokles ist ihm *σύνθακος θρόνων Αἰδὼς ἐπ' ἔργοις πᾶσι* —; u. s. w.

[2]) Treffend schildert diese Größe des Menschen der Chor in der Antigone v. 332 ff. Er bewältigt hier das Meer durch die Schifffahrt, das Land durch den Ackerbau, macht sich zum Herrn der Thierwelt und schwingt sich empor zu den Höhen der Wissenschaft und der Kunst; nur die Sterblichkeit bleibt ihm eine Schranke. Wie hoch er aber auch durch seine Kräfte sich erheben mag, so tief sinkt er, wenn er nicht zum Guten, sondern zum Bösen sich wendet. In letzterer Beziehung singt der Chor im Oedipus Tyr. v. 1155: *ἰὼ γενεαὶ βροτῶν, ὡς ὑμᾶς ἴσα καὶ τὸ μηδὲν ζώσας ἐναριθμῶ* — (mit Unrecht wird diese Stelle gewöhnlich auf den Menschen überhaupt bezogen; vgl. den Chor in der Antig. v. 580 ff.). Vgl. Oedip. in Kol. v. 1206 ff.

[3]) Antig. v. 790: *τῶν μεγάλων πάρεδρος ἐν ἀρχαῖς θεσμῶν.*

Harmonie, die ihr aus dem Schönen in aller Fülle zuströmt, keine reine: nicht stößt sie das Irdische, das als beständige Schranke sich ihr gesellt, zurück, um im Himmlischen rein zu erklingen; vielmehr sucht sie es auf, damit das Himmlische und Irdische in Einen Strom von Akkorden zusammenfließe. Am richtigsten möchte wohl diese Liebe eine echthellenische zu nennen sein, oder, in so fern der Hellenismus als reinster Ausdruck des Menschlichen gilt, eine rein menschliche. Während Aeschylos im Menschen noch den Gott und das Thier unterscheidet und ihn darum bald schrankenlos erhebt, bald in die schauerlichste Tiefe hinabstürzt, sieht Sophokles im Menschen nur Ein harmonisches Ganze — er sieht im Menschen, wenn er ihn auch noch so hoch erhebt, immer nur den Menschen. Während daher Aeschylos oft wie im Sturm daherbraust, um jenes Thier mit der Gewalt der Blitze zu zerschmettern und den Gott zu den Göttern zu erheben, kömmt Sophokles im lichten Sonnengewande und läßt den Strahl des Himmels, der sich niedersenkt, im verwandten Strahl des menschlichen Auges sich wiederspiegeln. Indem aber Sophokles nur Hellene ist, können wir auch nur Hellenisches aus ihm schöpfen, während Aeschylos nicht selten den Hellenismus überschreitend in die Pfade einlenkt, die im großen Ganzen der Cultur der Menschengeist wandelt; und während Sophokles auf der lieblichen Erde weilend aus dem Quell des Schönen, den der Geist seiner Zeit sich erschlossen, trinkt, zieht Aeschylos durch himmlische Sphären, versenkt seinen Blick in den Lichtquell des Göttlichen und schwingt sich, wenn auch nur auf Augenblicke, mit der universellen Kraft seines Geistes zu Anschauungsweisen auf, die ihn weit über den Geist seiner Zeit, ja über das heidnische Alterthum überhaupt, hinwegtragen.

Wir wählen hier unter den Stücken, die uns von Sophokles erhalten sind, die Trachinierinnen aus; nicht bloß weil Herakles, der darin die Hauptrolle spielt, passend dem äschyleischen Prometheus folgt, sondern weil dieses Stück am meisten auf dem Gebiet des Mythus sich bewegt.

Die irdische Laufbahn des Herakles nähert sich dem Schlusse. Siegreich für Andere im Kampfe mit der Materie, mit dem Tode selbst, dessen Wächter er aus der Unterwelt geholt, muß er auch für sich noch den Kampf bestehen. Den Ausgang verkündet ihm, als Bestimmung der ewigen Gesetze, Zeus durch den doppelten

Ausspruch: nicht durch einen Lebenden, sondern durch einen Bewohner des Todtenreiches sei ihm zu sterben bestimmt; und: er werde, wenn er zu dieser Zeit noch lebe, Erlösung von allen seinen Leiden finden.[4]) Das erstere Loos deutet[5]) auf den Sieg der Materie und des Todes über ihn und seine Erniedrigung, das letztere auf seinen eigenen Sieg über diese und seine Verherrlichung. Dort verfällt er dem Tode durch den Leib; hier steigt er zu neuem Leben auf durch den Geist; dort zieht ihn die Liebe zur Materie hinab, hier ist es die Sehnsucht nach dem Geistigen, die ihn wieder emporhebt.

Als echte Gattin des Helden tritt Dejanira auf, die Tochter des Aetolerkönigs Oeneus. Von Liebe entbrannt hatte Herakles um sie gefreit und sie dem Flußgotte Acheloos abgerungen. Auch dieser nämlich war, bald als Stier erscheinend, bald als bunter Drache, bald als Mann mit dem Stierhaupte, als Freier der Königstochter aufgetreten. Herakles kämpft mit ihm und wird ihr Befreier zugleich und ihr Gatte. So ruhmvoll aber auch und so erfreulich dieser Ehebund für Dejanira war, er sollte ihr zugleich eine Quelle der vielfachsten Leiden werden. Nicht minder sollte er den Helden in neue Kämpfe verstricken, um ihn zur endlichen Erreichung seines Zieles fortzutreiben. Jener Bund nämlich ist der des Geistes mit der Leiblichkeit, und die Liebe, die ihn geschlossen, ist jene edle Liebe, in welcher der Geist diese der rohen materiellen Gewalt entreißt und zur Vereinigung mit sich erhebt.

Doch die rohe Materie ruht nicht, sie sucht, was der Geist ihr genommen, wieder an sich zu ziehen. Unfähig zum offenen Kampfe versucht sie jetzt den Weg des Truges.[6]) Dieser gelingt ihr; der frühere reine Bund wird getrübt und der Grund zur Lösung gelegt. Diese rohe Macht und ihr Trug ist dargestellt im Centauren Nessos, der die kaum Vermählte über den Fluß Evenos trägt, mit frecher Hand sie berührt, getroffen aber vom tödtlichen Pfeil des Herakles

---

[4]) V. 1139 ff.

[5]) Bei der folgenden Erklärung ist ins Auge zu fassen, daß Sophokles den eleusinischen Mysterien ebenso wenig wie Aeschylos fremd war. Er selbst sagt (*Plutarch.* de Leg. poet. 58. 5):

Ὦ τρισόλβιοι
κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη
μόλωσ' ἐς ἅδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἐστί, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά.

[6]) Vgl. p. 191.

ihr das giftgetränkte Blut seiner Wunde als ein Zaubermittel für das Herz des Herakles aufdringt. Sie nimmt es an und damit zugleich den Brand ihres Verderbens.

Dejanira konnte den Schlingen dieses Truges entgehen, wenn sie offen und rein dem Herakles sich hingab, da nimmer das Leibliche, wenn es ganz dem Geistigen folgt, niedergezogen wird. Allein von List bethört übte sie wieder List und verstrickte sich so in ihre eigene Schuld. Ebenso konnte Herakles den Leiden jenes Giftes entgehen, wenn er seine Freiheit behauptete, denn nimmer kann dem freien Geiste die Materie Leiden bereiten. Allein er ließ von unreiner Liebe zur Jole sich fesseln, verübte, von Leidenschaft getrieben, den Frevel an Iphitos, ihrem Bruder, und verfiel so der harten Nothwendigkeit, der Sklave eines Weibes, der Omphale, zu werden. Es ist dies nach dem vorliegenden Ideengang der Sklavendienst des Geistes, wenn er, statt die Leiblichkeit frei zu sich zu erheben, der Freiheit sich begebend in sie versinkt. Nun ist der frühere reine Bund gelöst, der Trug der Materie und ihr Todeselement gewinnt den Sieg.

Dejanira sendet dem Herakles das verhängnißvolle Gewand; das Gift dringt verzehrend in seinen Leib und Wahnsinn[7]) umstrickt seinen Geist. Jetzt, von der Flamme seiner Leiden gequält, ermannt sich der Held wieder; die Sehnsucht und der Drang, zur reinen Freiheit sich emporzuschwingen, bringt ihm Erlösung: er stirbt den selbstgewählten Flammentod auf dem Oeta. Dejanira ihrerseits, den Trug des Nessos und ihren Wahn erkennend, gibt sich ebenfalls freiwillig den Tod. Jole aber soll nun nach dem Hingange beider echte Gattin des Hyllos, der hierin den Willen des Zeus erkennt, im Auftrage seines Vaters werden.

So stellt uns das Ende der Dejanira das Loos der Leiblichkeit dar, die, den Geist berückend, ihn zur Qual, aber auch zur Trennung von ihr zwingt und so in sich selbst zerfällt. Im Loose des Herakles sehen wir den Geist aus der Leiblichkeit, nachdem er ihr Sklave geworden, durch Leiden gestachelt sich wieder erheben, dann, dem eigenen Zuge folgend, in die Sphäre des Geistigen, ledig der materiellen Bande, aufsteigen. Im Schicksal der Jole endlich spricht sich der Gedanke aus, daß im irdischen

---

[7]) Vgl. p. 254. 256.

Dasein sich zu harmonischem Bunde das Leibliche und Geistige verknüpfen müsse.

Kaum mag es hier einer Andeutung bedürfen, daß die Mythenreihe, die Sophokles hier aufgegriffen, ursprünglich und in anderen Kreisen eine solche Bedeutung nicht hatte. Worauf es hier ankömmt, ist eben die freie Gestaltung, die sie durch die Behandlung des Dichters erhält. Das Mythische bildet nur die Scenerie mit den betreffenden Figuren, oder vielmehr es gibt bloß das Material zur dramatischen Bilderreihe, in welcher der Dichter die betreffende Idee zur Darstellung bringt. Sophokles dichtet, wenn wir die Handlung ins Auge fassen, gleichsam in den Typen und Rhythmen des Mythus, aber was er dichtet ist seine eigene Schöpfung; er spricht in Betreff der Personen, die er auftreten läßt, die Sprache des Mythus, aber was er spricht, ist sein Gedanke. So sind dann auch diese Personen mit Beziehung auf die betreffende Idee im Grunde nur Eine Person, der Mensch — der Mensch in seinem Jammer wie in seiner Größe, in seinen Kämpfen und Siegen, in seinem Zug zur Tiefe und in seinem Aufschwung zur Göttlichkeit; und ebenso ist die Handlung, die uns hier als eine besondere vor die Augen geführt wird, im Grunde nur ein nach jener Idee gestaltetes Bild der großen allgemeinen Handlung, in der das irdische Dasein des Menschen sich beschließt, des im Wechsel zwischen Materie und Geist sich entwickelnden, durch die Macht der Harmonie, der Liebe, des Schönen zur Vollendung fortschreitenden Lebens.

Sophokles spricht nicht von den Ursachen, welche seinen Helden in das oben geschilderte Leidensloos verstrickten. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß er hier dem Homer folgte, welcher sie der Hera und der Ate zuschreibt. Dabei kann nicht ohne Interesse die Schilderung sein, die er selbst von den Wirkungen dieser letzteren entwirft.[8]) Nur dürfen wir bei dem höheren Begriff des Sophokles von Zeus nicht annehmen, daß er die Ate auch diesen bethören läßt. Ausdrücklich beschränkt er das Wirken dieser Unholdin auf die Sphäre des Menschen und läßt nicht blos Einzelne, sondern die Gesammtheit mehr oder weniger von ihr betroffen werden.[9]) Daher

---

[8]) Antig. v. 580 ff.

[9]) Antig. v. 607 ff. Nachdem hier der Chor von der schrankenlosen Macht der Gottheit gesprochen, fährt er also fort: οὐδὲν ἕρπει θνατῶν βιοτῷ πάμπολίγ ἐκτὸς ἄτας (so wohl am richtigsten zu lesen). ἁ γὰρ δὴ

findet er auch eine Hauptquelle des menschlichen Unheils im Wahn,[10]) und spricht dies nicht bloß in einzelnen Sentenzen, sondern in der ganzen Ideenverkettung seiner Stücke aus. Damit hängt dann auch die beständige Hinweisung auf diejenige Tugend zusammen, die allein den Schlingen dieses Wahnes entreißt, auf die Besonnenheit. Nur dadurch nämlich, daß der Geist die Leiblichkeit beherrschend durchdringt und liebend zugleich zur Harmonie mit sich erhebt, kann der Mensch, den Stachel der Ate brechend, Heil sich schaffen.

Wie Sophokles die Prämissen des irdischen Lebens unberührt läßt, so spricht er auch nur in Andeutungen vom Zustand nach dem Tode.[11]) Aus diesen aber ergibt sich, daß ihm der Tod als eine Erlösung,[12]) das Sein nach demselben als ein ewig fortdauerndes, zugleich aber für die Guten als ein höheres und vollkommeneres erschien.[13])

πολύπλαγκτος ἐλπὶς πολλοῖς μὲν ὄνασις ἀνδρῶν, πολλοῖς δ᾽ ἀπάτα κουφονόων ἐρώτων· εἰδότι δ᾽ οὐδὲν ἕρπει, πρὶν πυρὶ θερμῷ πόδα τις προσαύρῃ. Vgl. die Ate bei Aeschylos oben p. 246.

[10]) Oedip. T. v. 1157 ff.: τίς γάρ τίς ἀνὴρ πλέον τᾶς εὐδαιμονίας φέρει ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν καὶ δόξαντ᾽ ἀποκλῖναι; dieses δόξαντ᾽ heißt nicht, wie man öfter erklärt hat, „nach dem Wahn" oder „nachdem er schien", sondern: durch den Wahn. Der Sinn dieser Verse nämlich ist: Der Mensch, in die Schlingen der Ate verstrickt, genießt nur so viel des Glückes, als er wähnt glücklich zu sein, durch den Wahn aber stürzt er hinab. Vgl. Antig. v. 615 ff.: τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ᾽ ἐσθλὸν τῷδ᾽ ἔμμεν, ὅτῳ φρένας θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν· πράσσει δ᾽ ὀλιγοστὸν χρόνον ἐκτὸς ἄτας.

[11]) Sophocl. Fragm. 515 D.: θνητὴν δὲ φύσιν χρὴ θνητὸν φρονεῖν, τοῦτο κατειδότας, ὥς οὐκ ἔστι πλὴν Διὸς οὐδεὶς τῶν μελλόντων ταμίας, ὅτι χρὴ τετελέσθαι.

[12]) Antig. v. 461 ff.: ὅστις γὰρ ἐν πολλοῖσιν, ὡς ἐγώ, κακοῖς ζῇ, πῶς ὅδ᾽ οὐχὶ κατθανὼν κέρδος φέροι; Trach. 1153: τοῖς γὰρ θανοῦσι μόχθος οὐ προσγίγνεται. Oedip. Col. 1220 ff.: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον· τὸ δ᾽, ἐπεὶ φανῇ, βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἥκει, πολὺ δεύτερον ὡς τάχιστα. V. 1643 ff.: ἀλλ᾽ ἤ τις ἐκ θεῶν πομπὸς, ἢ τὸ νερτέρων εὔνοον διαστὰν γῆς ἀλύπητον βάθρον. V. 952: θανόντων δ᾽ οὐδὲν ἄλγος ἅπτεται.

[13]) Antig. v. 74 ff.: ἐπεὶ πλείων χρόνος, ὃν δεῖ μ᾽ ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε· ἐκεῖ γὰρ ἀεὶ κείσομαι. Herakles vom Himmel, zu dem seine Thaten ihn erhoben, herabsteigend und dem Philoktet erscheinend sagt zu diesem (Philoct. v. 1440 ff.): τοῦτο δ᾽ ἐννοεῖσθ᾽, ὅταν πορθῆτε γαῖαν, εὐσεβεῖν τὰ πρὸς θεούς· ὡς τἄλλα πάντα δεύτερ᾽ ἡγεῖται πατὴρ Ζεύς. οὐ γὰρ ηὑσέβεια συνθνήσκει βροτοῖς· κἂν ζῶσι κἂν θάνωσιν, οὐκ ἀπόλλυται. Die Nichtigkeit dieses Lebens gegenüber dem künftigen heben Stellen hervor wie Aj. v. 125 ff.: ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν εἴδωλ᾽, ὅσοι περ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν.

Euripides.

Alkestis.

Was Phidias in der Plastik, ist Sophokles im Gebiete des Dramas; und wie zu jenem Skopas oder Praxiteles, so verhält sich zu diesem Euripides. Wir können darum auch in Euripides nicht nach der gewöhnlichen durch die hohen Vorzüge des Sophokles bestochenen Ansicht einen Verfall, oder auch nur den Uebergang zu einem solchen, sondern nur eine weitere nach einer bestimmten Seite hin fortgeführte Entwicklung der durch das Drama begonnenen Culturreihe erblicken. Dabei sind wir weit entfernt, Euripides selbst über Sophokles stellen zu wollen; nicht der innere Gehalt der Person ist es, den wir hier im Auge haben, sondern die Stellung, die sie zum Ganzen einnimmt. Man kann die Sonne, die über unserem Haupte dahinzieht, die Tänze der Horen und Grazien, die sie durch den Gang des Jahres in Schwung setzt, die herrlichen Akkorde, die sie durch alle Sphären des Naturlebens ertönen läßt, bewundern, ohne sein Auge den zahllosen Sonnen, die am ferneren Himmelsgrunde uns entgegenleuchten, zu verschließen, ohne den Zug der ahnenden Seele nach einer Sonnenharmonie, die durch das unendliche Weltall erklingt, zu hemmen. Das Wesen der Cultur verlangt, daß sie, wenn sie auch eine relative Vollendung erreicht hat, nicht stille stehe, sondern die Gebilde, die sie geschaffen, immer wieder löse, immer neue vollendetere an ihre Stelle setze, gleichsam von Hügel zu Hügel, von Höhepunkt zu Höhepunkt aufsteige, bis sie zum höchsten, den sie zu erreichen bestimmt ist, sich emporgeschwungen. Auf einem solchen Höhepunkt relativer Vollendung erblicken wir auch Sophokles; auf einem solchen Zug weiter aufzustreben Euripides: wohl geht seine Wanderung in die Tiefe, aber sie geht nicht zurück, sondern vorwärts, und sein Blick ist nicht in die Tiefe selbst, sondern auf eine weitere Höhe, die er zu ersteigen strebt, gerichtet. So sehen wir ihn den Standpunkt seines Vorgängers verlassen, den Kunstbau, den dieser geschaffen, zum Theil wieder lösen, den Mythus, dessen gewöhnliche Auffassung ihm als Aberglaube gilt, einem Proceß der Läuterung unterwerfen: zugleich rückt er die Gegensätze, die bei Sophokles im Guß des Schönen zusammenflossen, wieder

auseinander, doch nicht um in die schroffe Richtung des Aeschylos einzulenken, sondern um für sie mit der vereinten Kraft des Wahren und des Schönen eine höhere Harmonie zu gewinnen. Dieses Wahre aber schöpft er nicht bloß aus dem Quell der Philosophie, die damals auf dem Gebiet des religiösen Glaubens die Zügel zu führen begann, sondern zugleich, wie aus vielfachen Zügen seiner Auffassungsweise geschlossen werden muß, aus dem Kreise orphischer Lehren.

Wir lassen hier aus den Stücken dieses Dichters, um sein Verfahren gegenüber von seinen Vorgängern zu zeigen, dasjenige folgen, welches seiner Idee nach mit den eben behandelten am nächsten zusammentrifft, die Alkestis.

Admet, König von Pherä, soll nach der Bestimmung des Schicksals eines frühzeitigen Todes sterben. Dieses Unheil von ihm und seinem Hause abzuwenden unternimmt Apollo. Dieser nämlich besteht gerade bei ihm sein Dienstjahr auf Befehl des Zeus, dem er, um den Tod seines Sohnes Asklepios zu rächen, die blitzeschmiedenden Cyclopen getödtet. Liebe zu Admet, der den Gott seiner Würde gemäß behandelt, bewegt ihn, auch seinerseits ihn mit all seiner Gunst zu erfreuen. So hat er bis dahin Glück und Segen seinem Hause gebracht. Nun weiß er auch, als der verhängnißvolle Tag herankömmt, die Möra zu einer Lebensverlängerung für seinen Liebling zu bestimmen, jedoch nur unter der Bedingung, daß ein Anderer als Ersatz für ihn zur bestimmten Frist sich erbiete in das Schattenreich hinabzusteigen. Unter den Freunden des Admet findet sich keiner bereit; auch seine Eltern, die doch bei ihrem vorgerückten Alter am wenigsten zu verlieren hätten, weigern sich: nur seine Gattin, Alkestis, von ewiger Liebe zu ihm erfüllt, erbietet sich für ihn das harte Loos zu wählen. Die Stunde naht; der Tod kömmt, sie abzuholen; sie wird, bejammert und gepriesen, mit allen Todtenehren geschmückt, zur Bestattung hinausgetragen. Nun tritt Herakles, der gerade des Weges zieht, um die Pferde des Diomedes aus Thrazien zu holen, in das Haus des Admet. Er vernimmt die Trauerkunde, eilt hinaus zur Grabstätte und unternimmt mit dem Tode, der seine Beute schon ergriffen, den Kampf. Siegreich bringt er die Alkestis dem erstaunten, hochbeglückten Admet zurück.

Am Anfang des Stückes treten Apollo und Thanatos auf,

die beiden Gegensätze repräsentirend, aus deren Conflikt die Handlung hervorgeht. Im Wesen des Apollo liegt es, das Leben zu schützen, in dem des Thanatos, es zu entraffen. Das Verhältniß beider mit Beziehung auf den vorliegenden Fall stellt das erfolgende Gespräch ins Licht.[1])

Admet und Alkestis geben uns mit den Ihrigen unter der Form der Familie[2]) ein Bild des menschlichen Lebens im Einfluß dieser beiden Mächte.

Apollo, zum Dienst[3]) auf die Erde verwiesen, vertritt die Macht des Geistigen im Irdischen. Im Hause des Admet findet er nicht Erschwerung dieses Dienstes, vielmehr Anerkennung seiner Göttlichkeit und die reinste Hingebung. Er lohnt diese mit der Fülle des Glückes und des Segens.[4]) Wie aber sogleich mit dem Einzug des Geistes in die Sphäre der Sterblichkeit der Kampf mit dem Tode beginnt, so ist mit dem Wirken des Apollo in der Familie des Admet dieser Kampf eröffnet. Bei Admet zuerst, dem Manne, ergreift er die Waffe der Erkenntniß, denn nur von dieser überwältigt[5]) berauben die Moiren den Tod des frühzeitigen Opfers. Bei der Alkestis, dem Weibe, führt ihn die Liebe zum Ziele. Der Zug des Gemüthes nämlich muß die Erkenntniß ergänzen, und erst wenn der Geist zu dieser die Liebe, in der jener

---

[1]) V. 28—77.

[2]) Diese Form ist so allgemein, daß sie sowohl auf das innere Leben der Seele, als auf das äußere in kleineren und größeren Kreisen Anwendung findet. Der Dichter konnte daher den engeren Begriff, den der Mythus ihm bot, leicht beibehalten und dennoch eine allgemeine Beziehung im Auge haben. Dies hier anzunehmen berechtigt nicht bloß die philosophische Richtung des Euripides, sondern auch sein überall hervortretendes Streben, den philosophischen Theil seines Publikums (mit Unrecht wird er beschuldigt, vorzugsweise nach Effekt beim Volke gehascht zu haben) zu fesseln.

[3]) S. über die ursprüngliche Bedeutung dieses Dienstes Th. I. p. 90. War einmal Admet irdischer König geworden, so mußte auch Apollos Dienst eine entsprechende Auffassung erhalten; und als man das Wirken des Gottes in die Sphäre des Geistes verlegte, konnte es nicht leicht anders geschehen, als daß man seinen Dienst mit dem zur Erde verbannten Geist des Menschen in Beziehung setzte. Insbesondere mußten hiebei die orphischen Lehren Einfluß üben. Euripides, bei dem sich Orphisches in gar vielen Beziehungen nachweisen läßt, folgt darum wohl nicht ohne besondere Absicht jener Modifikation des Mythus, welche den Apollo zur Strafe für seinen Frevel gegen Zeus zur Erde verbannt werden läßt (v. 1—7). Zugleich muß hiebei jener Vorstellung vom Herabziehen der Gottheit in die Sphäre der Menschen, um ihnen Hilfe zu bringen, gedacht werden.

[4]) Er selbst sagt (v. 9. 10): *καὶ τόνδ' ἔσωζον οἶκον ἐς τόδ' ἡμέρας· ὁσίου γὰρ ἀνδρὸς ὅσιος ὢν ἐτύγχανον.* Vgl. den Chorges. v. 568 ff.

[5]) V. 11. 32 ff.

Zug am wahrsten sich ausspricht, gesellet, kann er in Wahrheit das Sterbliche bewältigen. Diese Liebe aber muß eine reine, sie muß dem Wesen des Geistes selbst entsprechend sein. Darum sehen wir auch Alkestis, in der ihre Macht sich darstellt, mit allen Tugenden, die ein Weib schmücken, ausgezeichnet. Sie ist weise, fromm, eine musterhafte Gattin und Mutter, ja überhaupt das edelste Weib unter der Sonne.[6]) Die eigenthümliche Weise aber, mit welcher diese Liebe dem Tod entgegentritt, geht aus dem Wesen der Liebe selbst hervor: sie sucht selbst leiblich den Tod, um geistig einen desto entschiedeneren Sieg über ihn zu gewinnen. Alkestis will sterben, um mit unsterblicher Seele[7]) ihrer Liebe leben zu können.[8]) Soll aber dieses Ziel in Wahrheit erreicht werden, so muß auch Admet einer solchen Liebe würdig, er muß selbst mit jeglicher Tugend eines Mannes geschmückt sein. Und als solchen sehen wir denn auch ihn, ebenso wie seine Gattin, dargestellt.[9])

Hieraus ergibt sich nun auch, warum gerade Alkestis es ist, die für Admet den Tod sich erwählen muß. Nur an sie nämlich konnte, nicht ebenso an seine Eltern noch an irgend einen seiner Freunde,[10]) jenes Moment der Liebe geknüpft werden. Ebenso ist klar, warum Admet nicht vielmehr selbst, des zarten Weibes schonend, den harten Gang bestehen durfte. Nicht unmännlicher Sinn nämlich war es, der ihn hiezu bewog; vielmehr mußte er, um nicht dem Plan des Gottes hemmend entgegenzutreten, dem höheren Willen desselben sich fügen.

Doch Apollo kann, als dienender Gott, das Werk nicht vollenden. Nur der Kraft des freien Geistes kann diese Vollen-

---

[6]) V. 150. 170. 182. 298.

[7]) V. 1003 wird sie darum *μάκαιρα δαίμων* genannt; und V. 744 ff. wünscht ihr der Chor: *εἰ δέ τι κἀκεῖ πλέον ἔστ' ἀγαθοῖς, τούτων μετέχουσ' Ἅιδου νύμφᾳ παρεδρεύοις*

[8]) Darum will sie auch, daß Admet kein anderes Weib freie, und bleibt mit ihm in fortdauernder Beziehung (vgl. V. 355 ff.). Auch wählt sie den Tod, weil Apollo, der Gott, es so ordnet (V. 298).

[9]) Vgl. V. 328 ff. In Bezug auf den Charakter des Admet muß vorzüglich berücksichtigt werden, was Apollo und Herakles von ihm sagen. Auch darf, wenn er seiner Gattin gegenüber eine minder vortheilhafte Rolle zu spielen scheint (Gruppe, Ariadne p. 394), nicht unberücksichtigt bleiben, daß er jene nur ziehen läßt, weil es Apollo so verlangt.

[10]) Von Seite der Kunst dienen diese Contraste dazu, die Liebe der Alkestis zu heben. Daher darf auch die ausführliche Zeichnung derselben nicht befremden. In Betreff des Ersatzes aber, den das Schicksal fordert, vgl. oben p. 260. (Cheiron.)

dung gelingen. Diese Kraft sehen wir dargestellt in Herakles, und sein Auftreten am Schluß des Stückes ist eben durch diesen Zug seines Wesens motivirt.[11]) Dabei muß auch das nahe Verhältniß, in welchem Herakles schon zur Zeit des Euripides in Bezug auf diesen Punkt zu Apollo aufgefaßt wurde, Rücksicht genommen werden. Auch hatte dieser letztere bedeutungsvoll schon am Anfang des Stückes auf das nothwendige Erscheinen desselben hingedeutet.

Der Kampf und Sieg des Herakles ist somit der siegreiche Kampf, den der freie Geist im menschlichen Dasein gegen den Tod besteht. Sein Ringen und Streben, um zu dieser Freiheit aufzusteigen, sehen wir an das Wirken des dienenden Apollo geknüpft. In Admet und Alkestis aber sind die psychischen Richtungen gezeichnet, die zum Ziele führen.

Plato.

Phädo.

Wir haben bei Sophokles und Euripides die Liebe als hervortretende Macht beim Kampf mit dem Tode kennen gelernt. Es war dieß jedoch keineswegs eine einzeln stehende, zufällig aufgegriffene Idee; vielmehr müssen wir darin den Ausdruck einer allgemeinen, den Fortschritten der geistigen Entwicklung überhaupt entsprechenden Anschauungsweise erkennen. Es darf darum auch nicht auffallen, wenn wir sie in anderen Gebieten, unter den vielfachsten Formen, wieder finden. Sophokles war rein Dichter, und die Idee, die bei ihm Alles beherrschte, die des Schönen; Euripides gesellte der

[11]) Euripides hat den Herakles hier zuerst eingeführt, während nach dem gewöhnlichen Mythus Alkestis von den Göttern der Unterwelt, weil sie ihre außerordentliche Liebe bewunderten, zurückgeschickt wurde. Man hat Euripides mit Unrecht wegen dieser Neuerung getadelt, da sie geradezu durch den Plan des Stückes bedingt ist. Ebenso wenig durfte die Art und Weise, wie Herakles sich benimmt und spricht, auffallen: nur der gemeine Diener nimmt an ihm Anstoß, in seinen Reden aber klingen unverkennbar die eigenen Grundsätze des Euripides wieder. Bemerkenswerth ist endlich, wie er selbst seinen Kampf schildert v. 843 ff.

Dichtkunst die Philosophie und dem Schönen die Idee des Wahren: wenden wir uns nun zu dem Philosophen, der, über beide sich erhebend, die Dichtung in die Philosophie überführte und zu jenen Ideen die des Guten gesellend den erhabenen Dreiklang schuf, in dem die oben bezeichnete Liebe in Wahrheit erst zur Entfaltung kam und zum höchsten Triumph, dessen die Kraft des Hellenenthums fähig war, sich aufschwang.

Plato hat in seinem Phädo als Aufgabe der Philosophie das Streben nach dem Tode bezeichnet. Nur durch diesen nämlich kann die Seele, wie er behauptet, von den Fesseln des Leibes, in den sie zur Strafe gebannt ist, sich wieder befreien. Jenes Streben aber besteht darin, daß die Seele ihre Thätigkeit soviel wie möglich von allem Leiblichen abziehe und sich in ihre eigene Wesenheit versenke. Nur so nämlich kann sie, vom störenden Einflusse des Leibes unberückt, das, was in Wahrheit ist, schauen. Die Macht aber, welche sie zum Schauen dieses Seienden oder, was dasselbe ist, der Ideen, unaufhaltsam fortzieht, ist die Liebe. Es ist dieß der wahrhaft philosophische Eros, der zunächst auf das Schöne gerichtet mit der Idee des Schönen sich erhebt und nimmer ruht, bis er zur höchsten Idee, in der alle übrigen zum Einklang sich zusammenschließen, emporgelangt ist. So aber wird die Liebe, indem sie die Lostrennung der Seele vom Leibe und ihren Einzug in die rein geistige Welt fordert, zur Todesmacht.

Von diesem Standpunkt aus kann nun der Tod im eigentlichen Sinne nicht mehr als Feind gelten, den man zu bekämpfen hat, sondern als Wohlthäter, dem die Liebe sich in die Arme wirft, um vom Sterblichen hinweg zum Unsterblichen sich aufschwingen zu können. Der eigentliche Kampf mit dem Tode aber wird auf den Tod im Leibe beschränkt, der nun als Grab der Seele erscheint: der leibliche Tod wird zu einem Bunde der Liebe, und der Sieg über den Tod im Leibe zu einem Sieg der Liebe.

Da wir schon im ersten Theil dieser Untersuchungen von Plato gesprochen und der dritte uns aufs Neue Veranlassung geben wird, seine Ansichten zu entwickeln, so mag es hier nicht ungeeignet sein, vorzugsweise den Zustand der Seele nach dem Tode, wie er im Phädo geschildert wird, im Zusammenhang mit dem eben bezeichneten erotischen Streben ins Auge zu fassen. Plato läßt hier den

Sokrates theils mit Rücksicht auf die Ansichten anderer Weisen, theils unter der Form des Mythus also sprechen: [1])

„Nach dem Hinsterben sucht einen Jeden der Dämon, der ihm durch das Loos im Leben zugesellt war, nach einem bestimmten Orte zu bringen, wo alle sich versammeln müssen, um nach gefälltem Richterspruche in das Todtenreich zu wandern mit jenem Führer, der beauftragt ist, die von hier Kommenden dorthin zu geleiten. Haben sie nun dort, was ihnen gebührt, empfangen, und sind sie die erforderliche Zeit daselbst geblieben, dann bringt ein anderer Führer nach vielen und langen Zeitperioden sie wieder hieher zurück. — Die besonnene und weise Seele nun folgt gerne, wohlbewußt ihrer Bestimmung; diejenige aber, welche ihre Begierden an den Leib fesseln, läßt sich, von diesen berückt, noch lange in seiner Nähe und am sichtbaren Orte festhalten, und erst, nachdem sie vielen Widerstand geleistet und Vieles erduldet, wird sie vom beauftragten Dämon gewaltsam und mit Mühe fortgebracht. Nach der Ankunft an dem Orte aber, wo auch die übrigen Seelen sich einfinden, wird diejenige, welche sich nicht gereinigt und diesem entsprechende Thaten verübt hat, wie verbrecherischen Mord oder andere verwandte von verwandten Seelen ausgeführte Frevel, von Jedem geflohen und gemieden; Niemand will ihr Weggenosse, Niemand Führer sein; in völliger Verlassenheit irrt sie allein umher, bis sie nach Umlauf bestimmter Zeitperioden von der Nothwendigkeit nach der ihr zukommenden Wohnung gebracht wird: diejenige hingegen, welche in Reinheit und Mäßigung das Leben hingebracht hat, erhält Götter zu Weggenossen und Führern, und nimmt als Wohnung denjenigen Ort ein, der dem Grad ihrer Vollkommenheit entspricht."

Um ein Bild von den künftigen Wohnungen der Seelen zu entwerfen, spricht er dann weiterhin vom Bau der Erde in folgender Weise:

„Man hat mir auseinandergesetzt, daß, wenn die Erde in der Mitte des Himmelsraumes kegelförmig schwebe, sie, um nicht zu fallen, durchaus weder der Luft noch irgend einer anderen Stütze dieser Art bedürfe, sondern daß, um sie zu halten, die allseitige Selbstgleichheit des Himmels und ihr eigenes Gleichgewicht genüge. — Ferner sei die Erde außerordentlich groß, und wir bewohnten

[1]) *Plat.* Phaed. cap. 57 ff. (107. C. ff.)

vom Phasis bis zu den Säulen des Herakles nur einen ganz kleinen Theil derselben, am Meere umher ebenso uns lagernd, wie am Sumpfe die Ameisen oder die Frösche. Außer uns aber gebe es noch viele andere Bewohner an anderen ähnlichen Orten: um die Erde nämlich befänden sich überall zahlreiche Höhlen, verschieden an Gestalt und Größe, in welche das Wasser, der Nebel und die Luft zusammengeflossen wären. Die Erde selbst aber schwebe rein im reinen Himmelsraum, wo die Gestirne sind, im Aether, wie er im Allgemeinen von denjenigen, welche über solche Dinge zu sprechen pflegen, genannt werde. Nur ein Bodensatz von diesem seien jene Massen, die in den Höhlen der Erde zusammenflössen. Wir nun bewohnten, ohne es zu wissen, jene Höhlen in dem Wahne, oben auf der Erde zu wohnen, wie wenn Jemand, der seinen Wohnsitz mitten im Meeresgrunde hätte, den Wahn hegte, oben auf dem Meere zu wohnen, und, wenn er durch das Wasser die Sonne und die übrigen Gestirne erblickte, das Meer für den Himmel hielte, wegen seiner Unbeholfenheit und Schwäche aber niemals die Oberfläche des Meeres erreicht, niemals emportauchend und die Blicke erhebend über das Meer nach unserem Wohnorte gesehen, oder von einem Anderen, der es gesehen, Kunde erhalten hätte, um wie viel dieser reiner ist und schöner als der seinige. Dasselbe nun begegne auch uns: wohnend in einer Höhle der Erde wähnten wir oben auf derselben unsere Wohnsitze zu haben, und hielten die Luft für den Himmel, als wenn diese der wirkliche Himmel wäre, durch welchen die Gestirne ihren Lauf nehmen. Dieß aber geschehe aus dem Grunde, weil wir in unserer Schwäche und Unbeholfenheit nicht im Stande seien, zum äußersten Luftraume hinauszudringen: denn wenn Jemand zur Grenze desselben gelangt oder beflügelt sich emporschwänge, dann würde er gleich den Fischen, welche bei uns auftauchend aus dem Meere, was über demselben ist, erblicken, ebenso emportauchend, was dort sich findet, schauen; ja er würde, wenn die Kraft seines Blickes die Fülle der Anschauungen ertrüge, wohl sich überzeugen, daß dort der wahre Himmel sei, das wahre Licht, die wahre Erde. Denn diese Erde, diese Steine, kurz Alles, was uns hier umgibt, ist verdorben und zerfressen, wie die Gegenstände im Meer es sind von der Salzflut. Denn im Meere wird weder ein beachtenswerthes Gebilde erzeugt, noch findet sich darin überhaupt etwas Vollkommenes. Von Klüften ist es überall erfüllt, wo Erde seinen Grund

bildet, nur von Sand, von namenlosem Unrath und Schlamm; nichts ist da, was mit den schönen Erzeugnissen bei uns in irgend einer Weise verglichen zu werden verdiente. Ebenso würde und noch in viel höherem Grade, was über uns Schönes sich enthüllte, das bei uns sich Findende übertreffen."

Auf einen Mythus sich beziehend fährt er alsdann in seiner Schilderung also fort:

„Es wird also von dieser Erde zunächst in Bezug auf ihr Aeußeres erzählt, sie gleiche, von einer höhern Stelle aus betrachtet, einem mit zwölffachem Leder umschlossenen Ball, so daß sie bunt erscheine und zertheilt in Farben, von denen die, welche bei uns die Maler gebrauchen, gleichsam nur als Bruchstücke zu betrachten seien. Dort aber sei die ganze Erde mit solchen Farben geschmückt, und noch mit viel glänzenderen und reineren, als diese sind. Ein Theil nämlich sei purpurfarben und gewähre einen wunderbaren Anblick, ein anderer prange wie Gold, wieder ein anderer sei vollkommen weiß, übertreffe aber an Glanz noch den Gyps und den Schnee: ebenso stellten sich auch die übrigen Farben dem Blicke dar, und noch mehrere zugleich und prachtvollere, als wir jemals gesehen. Selbst die vorhin genannten Erdhöhlen, die mit Wasser und Luft angefüllt sind, böten eine Art Farbenschmuck dar, prangend in der bunten Fülle der übrigen Farben, so daß ein Theil von ihr beständig buntgefärbt erscheine. Dieser äußeren Bildung entsprechend seien nun ferner auch ihre Erzeugnisse, Bäume, Blüten, Früchte; ebenso zeigen die Berge und die Steine in entsprechender Weise Regelmäßigkeit, Durchsichtigkeit und schönere Farben; die bei uns so sehr geschätzten Edelsteine insgesammt, wie die Sarde, Jaspisse, Smaragde, seien nur Stückchen von jenen; dort aber sei Alles von dieser Beschaffenheit und noch bei weitem schöner. Die Ursache hievon nun liege darin, daß jene Steine rein seien, nicht aber angefressen und verdorben, wie die bei uns es werden von der salzigen und Fäulniß erzeugenden Flüssigkeit, die hier zusammenströme: durch diese nämlich werden Steine und Erde mit Pflanzen und Thieren entstellt und krankhaft. Mit allen diesen Dingen nun sei jene Erde geschmückt und überdieß noch mit Gold, Silber und allem Andern von dieser Art. Ausgezeichnet nämlich werden diese Gegenstände dort erzeugt, in Fülle, von herrlicher Größe und auf allen Punkten, so daß sie einen wunderbaren Anblick wie für selige

Beschauer gewähre. Auch befänden sich lebende Geschöpfe daselbst in Menge und Menschen, von denen die einen in den mittleren Räumen wohnten, die anderen an der Luft, wie wir am Meere, wieder andere auf Inseln, welche in der Nähe des Festlandes von der Luft umflossen wären. Ueberhaupt was für unseren Gebrauch das Wasser sei und das Meer, dieß sei dort die Luft, und was für uns die Luft, dieß sei den dort Wohnenden der Aether. Die Jahreszeiten aber böten bei ihnen eine so herrliche Temperatur, daß sie frei von Krankheiten lebten und weit längere Zeit als wir; zugleich seien sie vor uns an Gesicht, an Gehör, an Geruch und an allen übrigen Eigenschaften dieser Art in eben dem Grade ausgezeichnet, als an Reinheit die Luft das Wasser, der Aether die Luft übertreffe. Ja sie hätten auch geweihte Plätze und Heiligthümer, die in Wahrheit von Göttern bewohnt würden; zugleich würden ihnen Offenbarungen, Aussprüche und Ahnungen von den Göttern zu Theil; überhaupt ständen sie mit diesen in vielfachem Verkehr. Auch sehen sie unter sich die Sonne, den Mond und die Gestirne, wie sie wirklich wären; ebenso wäre ihnen, was das Uebrige betrifft, eine gleiche Glückseligkeit beschieden."

Nachdem hierauf Sokrates, ebenfalls in mythischer Weise, das Innere der Erde, ihre Höhlungen, Schluchten und Ströme geschildert, spricht er sich über das künftige Loos der Seelen selbst mit Beziehung auf die gegebene Schilderung also aus:

„Da nun solches die Beschaffenheit der Erde ist, so werden die Todten, sobald sie nach dem Orte gelangt sind, wohin einen Jeden sein Dämon führt, zuerst gerichtet, sowohl diejenigen, welche ein schönes und frommes Leben geführt haben, als die Anderen. Diejenigen, deren Lebenswandel sich als mittelmäßig erweist, wandern an den Acheron, besteigen dort die für sie bestimmten Fahrzeuge, und gelangen auf diesen zum See. Dort verweilen sie alsdann und erhalten einerseits, indem sie von den Vergehen, welche sie etwa begangen, sich reinigen und Strafe erdulden, Lossprechung, andrerseits werden sie für die guten Handlungen, jeder nach seinem Verdienste, belohnt. Diejenigen aber, welche wegen der Größe ihres Frevels als unheilbar erscheinen, wie wegen öfteren und größeren Tempelraubes, oder wegen vieler gegen Recht und Gesetz ausgeübter Mordthaten, oder überhaupt wegen ähnlicher Verbrechen, diese schleudert die ihnen zukommende Möra hinab in den Tartarus, von

wo sie nimmer zurückkommen. Diejenigen jedoch, von denen es sich herausstellt, daß sie zwar heilbare, aber doch große Frevel begangen haben, wie Gewaltthätigkeit im Zorn, an Vater und Mutter verübt, doch so, daß sie ihr übriges Leben hindurch mit Reue erfüllt waren, oder Mord, auf irgend eine ähnliche Weise vollbracht, diese werden zwar nothwendiger Weise in den Tartarus hinabgestoßen, nach Umlauf eines Jahres aber, nachdem sie dieses Loos erfahren, von der Woge wieder emporgeworfen, die Mörder nach dem Cocytos, die Frevler an Vater und Mutter aber nach dem Pyriphlegethon. — Diejenigen endlich, bei welchen es sich erweist, daß sie durch einen frommen Wandel sich ausgezeichnet haben, diese werden aus diesen Räumen in der Erde, wie aus Kerkern, frei entlassen, ziehen empor nach jenen reinen Orten, und nehmen dort über der Erde ihren Wohnsitz. Unter diesen selbst wieder leben diejenigen, welche durch Philosophie genügend sich gereinigt haben, nicht bloß ganz ohne Leiber für die kommende Zeit, sondern werden auch zu noch schöneren Wohnungen, als diese sind, emporgeführt; diese aber zu schildern wäre weder leicht, noch würde dazu im jetzigen Momente die Zeit zureichen."

Fassen wir nun die hier gegebene Darstellung im Verhältniß zu den früheren Momenten der Entwicklung ins Auge, so finden wir, daß Plato mit wahrhaft bewunderungswürdiger Genialität, was vor ihm Mythus und Dichtung erstrebt, auf dem Gebiete der Philosophie, theils Ungehöriges ausscheidend, theils das Vorhandene im Licht der Idee läuternd und durch neu geschaffene Züge ergänzend, zu einem großartigen in sich abgeschlossenen Ganzen vollendet hat. Ja wir müssen die Anschauungsweise dieses Philosophen überhaupt, wenn wir sie mit den früheren so wie mit den nachfolgenden Vorstellungen vergleichen, als Höhepunkt im Ganzen des Hellenismus, so weit er die Lösung der vorliegenden Frage versuchte, und zugleich als Abschluß betrachten. Dabei ist von großem Interesse zu sehen, wie dieser große Geist den ganzen Entwicklungsgang in sich selbst noch einmal durchmachend vom schroffen Dualismus zur Ausgleichung der Gegensätze emporstieg und überall der Lichtpunkte mit wahrhaft schöpferischer Kraft sich bemächtigend in Wahrheit die hellenische Anschauung zur Blüte trieb.

Noch stehen sich Materie und Geist gegenüber; doch dieser ist bestimmt, jene zu unterwerfen und zur Harmonie mit sich

zu erheben. Indem er nun diese Bestimmung erfüllt, wird er zum Künstler am Leiblichen; er schafft dieses in immer erneuten Formen um, bis es seiner eigenen Wesenheit entspricht. Ja selbst über die Grenzen des irdischen Daseins hinaus muß diese Gestaltung fortdauern, der Geist muß in unaufhörlichem Wechsel immer wieder einen neuen Leib sich schaffen, bis er das Kunstwerk zur Vollendung geführt hat. Indem aber der Geist durch eben diese Stellung zur Materie genöthigt wird, seinen Standpunkt als einen solchen zu betrachten, der ihm seinem Wesen und Ursprunge nach nicht zukomme, so erkennt er einerseits als Ursache dieses Looses eine Entfremdung und Versündigung, andrerseits entzündet sich in ihm die Sehnsucht, wieder zu derjenigen Sphäre, aus der er sich verwiesen glaubt, emporzusteigen. Nun muß nothwendigerweise auch jene Bestimmung des Geistes in Bezug auf die Materie ein höheres Ziel erhalten: es kann ihm jetzt nicht mehr genügen, selbst zur Schöpfung des vollendetsten Leibes sich erhoben zu haben, er muß zuletzt auch dem Leiblichen, das ihm anfangs eine Schranke gewesen, dann einer Leiter gleich als Mittel zur Erhebung gedient, sich entwinden und in jene Heimath, die er durch Schuld verloren, wieder zurückgelangen, wo ihm vergönnt ist, ohne Leib [2]) sich eines reinen und seligen Daseins zu erfreuen. Erfüllt nun der Geist in Wahrheit seine Bestimmung — und dieß geschieht bei dem echten Philosophen — so gelingt es ihm schon nach Ablegung dieses irdischen Leibes jenes Ziel zu erreichen; gibt er sich aber der Materie gefangen, so hemmt diese seine Rückkehr und zwingt ihn, in fortwährendem Wechsel Leiber zu gestalten, bis er nach vielen leidensvollen Versuchen zur Erkenntniß gelangt und der Philosophie folgend den Weg nach Oben einschlägt. Beharrt er dennoch bei seiner Sklaverei, so steigt er auf der Leiter der Leiblichkeit immer tiefer herab, ja er kann so tief in dieser versinken, daß eine Rückkehr kaum mehr möglich ist. Dieses Versinken aber ist in Wahrheit sein Tod, und gegen diesen muß daher auch unaufhörlich sein Kampf gerichtet sein: die Waffe aber, um in diesem den Sieg zu erringen, leiht ihm allein die Kraft der Ideen, nach denen er in immer höherer Vollendung das Leibliche gestalten soll, und mit

---

[2]) Nämlich einen materiellen; über einen unsterblichen Leib der Seele in der Sphäre der Götter s. Th. I, p. 118.

ihnen die Liebe, die ihn zur endlichen Lostrennung vom Leiblichen, zum scheinbaren Tod, in Wahrheit aber zum reinen Leben emporzieht.

Dieser Auffassung entsprechend nun ist auch das großartige Bild, das Plato von der Welt und den verschiedenen Wohnungen, die auf ihr sich finden, entwirft. Seine Erde ist die materielle Welt, der eine rein geistige übergeordnet ist. Wie im Menschen selbst die Materie zum Geiste, so verhält sich jene zu dieser. Und wie der Leib in den mannigfaltigsten Formen, nach der Entwicklung des ihm inwohnenden Geistes, sich gestaltet, ebenso sind auch die Oertlichkeiten jener Erde nach Graden der Vollkommenheit, aufsteigend von der rohesten Materie bis zum reinsten Aether, geordnet. Darum kann auch dieser Theil der Welt, welchen wir jetzt bewohnen, nur ein kleines Stück der ganzen Erde sein; diese aber muß in einem viel größeren Umfang, als die gewöhnliche Vorstellung annimmt, selbst über die Gestirne hinaus durch den Weltraum sich ausdehnen und in den mannigfaltigsten Abstufungen schönere und vollkommenere Wohnungen in der Höhe, unfreundlichere und schlechtere in der Tiefe darbieten. Der große Vorzug nun, der dem Menschen vermöge seines Geistes zukömmt, ist dieser, daß ihm nicht bloß diese materielle Welt, sondern ebenso die geistige zur Wohnung offen steht. So lange nämlich sein Geist noch unfrei in einen Leib sich zu hüllen genöthig ist, muß er, wenn auch öfter diesen wechselnd, in jener verweilen; hat er aber sich frei emporgeschwungen, so kann er, um mit den Göttern zu wohnen, in diese einziehen. Und damit diese Erhebung im wahren Verhältniß zur Freiheit, die er sich errungen, stattfinde, wird immer, so oft ein Akt des Kampfes, ein Lebenslauf vollendet ist, von den Göttern über seinen Werth entschieden in der Weise, daß der Grad seiner Vollkommenheit bestimmt, welchen Ort er in der folgenden Zeit bewohnen soll.

So gehört in Wahrheit der Mensch dem Universum an: das Schöne, Wahre und Gute durch alle Räume steht ihm offen; es zu erringen und zu genießen, ist seine Bestimmung. Allein dieser Genuß wird ihm nur als Preis eines Sieges zu Theil, des Sieges nämlich über die Materie und ihren Dämon, den Tod, der ihn, so lange er im Leiblichen weilt, in seinem Aufschwung

immer zu fesseln und herabzuziehen sucht.[3]) Das Bewußtsein dieser wahrhaft erhabenen Bestimmung — und zu ihm erhebt sich der Philosoph — wirkt aber auch einem Zauber gleich auf seine Seele: mit Gleichmuth blickt sie fortan auf den Glanz und die Qualen dieser irdischen Wohnung; ohne Unterlaß sucht sie, da jeder Augenblick ihr einen neuen Zug des Werthes oder des Unwerthes bringt, eine neue Stufe des Sieges zu erkämpfen; mit Begeisterung strebt sie durch alle Sphären ihres Daseins die Ideen zu verwirklichen, weil sie nur mit diesen und der Liebe, die ihrem Bunde sich gesellt, den Flug zu den Göttern vollbringt.[4])

---

[3]) Vgl. *Πολιτ.* 621: *ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον τὴν ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα τὲ ἀγαθά, τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἑξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλον ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε, καὶ ἐπειδὰν τὰ ἆθλα αὐτῆς κομιζώμεθα, ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαγειρόμενοι, καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιέτει πορείᾳ, ἣν διεληλύθαμεν, εὖ πράττωμεν.*

[4]) Plato hat uns zwar hier nur ein Bild gegeben, aber ein so geistvolles Bild, daß es wie eine Ahnung des Wahren zu unserem Geiste spricht. Von dieser letzteren mag wohl auch hier gelten, was in anderer Beziehung von ihr Humboldt in seinem Kosmos (II, p. 137) sagt: „Vor Allem müssen sorgfältig ein frühes Ahnden und ein wirkliches Wissen scharf von einander getrennt werden. Mit der zunehmenden Cultur des Menschengeschlechtes geht von dem ersten vieles in das zweite über, und ein solcher Uebergang verdunkelt die Geschichte der Erfindungen. Eine sinnige, ideelle Verknüpfung des früher Ergründeten leitet oft fast unbewußt das Ahndungsvermögen und erhöht dasselbe wie durch eine begeistigende Kraft. Wie manches ist bei Indern und Griechen, wie manches im Mittelalter über den Zusammenhang von Naturerscheinungen ausgesprochen worden, erst unerwiesen und mit dem Unbegründetsten vermengt, aber in späterer Zeit auf sichere Erfahrung gestützt und dann wissenschaftlich erkannt! Die ahndende Phantasie, die allbelebende Thätigkeit des Geistes, welche in Plato, in Columbus, in Kepler gewirkt hat, darf nicht angeklagt werden, als habe sie in dem Gebiet der Wissenschaft nichts geschaffen, als müsse sie nothwendig ihrem Wesen nach von der Ergründung des Wirklichen abziehen."

Kunst.

Himmlischer Knabe, was stehst Du hier, die verglimmende Fackel
Nieder zur Erde gesenkt; aber die andere flammt
Dir auf Deiner ambrosischen Schulter an Lichte so herrlich!
Schönern Purpurglanz sah ja mein Auge nie!
Bist Du Amor? — „Ich bin's! Doch unter dieser Umhüllung,
Ob ich gleich Amor bin, heiß ich den Sterblichen Tod."

Herder.

Das Schöne ist in Wahrheit die Seele des Hellenismus. Wie bei keinem anderen Volke sehen wir dies hier alle Kreise des inneren und äußeren Lebens in der Weise durchdringen, daß jede neue Entwicklungsstufe zugleich als ein neuer Fortschritt auf dem Gebiete des Schönen zu betrachten ist. Darum tritt auch die Kunst, als deren Princip die Griechen zuerst das Schöne erkannt haben, hier überwiegend in den Vordergrund; sie ist der Pulsschlag des Hellenismus, die reinste Entwicklungsform seines Wesens.

Wird aber das Schöne als Princip der Kunst gesetzt, so muß auf ihrem Gebiete auch der schroffe Dualismus, weil Harmonie als Wesen des Schönen sich erweist, fallen. Freilich ist unläugbar, daß eine völlige Ueberwindung des Dualismus hinausgeht über die Grenzen der Kunst, weil sie auch auf der höchsten Stufe immer noch der Materie bedarf, um das Schöne zur Erscheinung zu bringen; aber die Art und Weise, wie der griechische Geist hier zu jener Ueberwindung fortschritt, läßt mehr als jede andere Sphäre seiner Schöpfungen den mächtigen Impuls erkennen, der ihn unaufhaltsam vom Zwiespalt zur Ausgleichung, von der Disharmonie zur Harmonie, vom Haß zur Liebe forttrieb. Es kann darum auch nicht auffallen, wenn wir auf dem Gebiete, das wir hier betreten, düsteren Zügen nur selten, ja nur am Anfang der betreffenden Entwicklung, in der größten Mannigfaltigkeit dagegen den Gestalten der Harmonie und der Liebe begegnen.

Die folgende Darstellung wird sich nicht eine Aufzählung der zahlreichen Kunstdenkmäler, welche hieher gezogen werden könnten,

sondern eine Hervorhebung derjenigen, welche die bezeichnete Entwicklung vorzugsweise charakterisiren, zur Aufgabe setzen.

I.

So offenbar der Schild des Herakles bei Hesiod im Ganzen Fiktion des Dichters ist, so läßt sich doch nicht verkennen, daß er im Einzelnen Gebilde enthält, welche eine wirkliche Anschauung voraussetzen lassen. Hieher gehört die Gruppe, wo die dunklen Keren, mit den Zähnen knirschend, schrecklich blickend, bluttriefend, mit Krallen und Fäusten über die Verwundeten herstürzen und, gierig nach ihrem Blute, sich um ihren Besitz streiten.[1]) Wir können diese Gruppe füglich in die erste Reihe stellen, weil nirgends in der Kunst schroffer der Gegensatz hervortritt; zugleich ist die Macht des Todes hier so entschieden, daß er nicht einmal mit dem Leben, sondern mit seiner eigenen Gier um den Raub des Lebens kämpfend auftritt.

Ein ähnliches Bild fand sich nach der Beschreibung des Pausanias[2]) auf dem Kasten des Kypselos zu Olympia. Hier waren die Söhne des Oedipus, Polyneikes und Eteokles, wie sie im Wechselmord sich tödteten, dargestellt: jener auf die Knie gesunken, dieser auf ihn losstürzend. Hinter Polyneikes stand die Ker, einem wilden Thiere gleich die Zähne fletschend und die gebogenen Krallen vorstreckend. Aber auf demselben Kasten fand sich auch schon eine mildere Darstellung. Ein Weib hielt in dem rechten Arm einen schlafenden Knaben von weißer Farbe, in dem linken einen anderen von schwarzer, der ähnlich war einem Schlafenden. Das Weib war die Nacht, die Knaben stellten den Tod dar und den Schlaf.

In dieselbe Kategorie mit dem obigen Bilde der Ker müssen wir auch diejenigen hetruskischen Bildwerke stellen, auf welchen sich der Tod zum Zeichen seiner furchtbaren Gewalt mit dem Hammer oder mit dem Schwerdt ausgerüstet findet.[3]) Jedoch ist der Gegensatz hier, wiewohl die hetruskischen Denkmäler vorzugsweise alte Typen forterhielten, schon minder schroff: der Tod ist nicht mehr ein wildgräßliches, blutgieriges Ungethüm, sondern ein Dämon,

---

[1]) *Hesiod.* Scut. Herc. 248 ff.
[2]) *Paus.* V, 18, 1.
[3]) Vgl. Thl. I, p. 135.

der schrecklich nur durch seine Macht weder durch seine Gestalt noch durch seinen Charakter Schrecken einflößt. So sehr aber auch die Züge in mannigfaltigen Modificationen hier zur Milderung sich hinneigen, immer bleibt auch hier noch entschieden auf der Seite des Todes die Macht und der Sieg.[4])

II.

Von besonderem Interesse, wie im Mythus, sind auch hier die Darstellungen des Herakles. Auch hier spielt dieser Held, in den mannigfaltigsten Situationen auftretend, als Kämpfer mit dem zweifachen Elemente des Todes eine Hauptrolle; doch in vollendeteren Zügen, als dort, ist es dem schaffenden Geiste hier gelungen, ihn zu einem echthellenischen Typus durchzubilden.

Im Kämpfer mit dem Löwen müssen wir den Grundtypus des Kampfes mit dem dunklen Princip der Materie erkennen. Wie der Dualismus selbst aber ist diese Darstellung nicht auf griechischem Boden entstanden; ihr Ursprung gehört dem Oriente und zwar denjenigen Gegenden an, in denen überhaupt die Quelle des Dualismus zu suchen ist. Die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der alten Kunstgeschichte haben überzeugend nachgewiesen, daß im assyrischen Löwenkämpfer das Vorbild des griechischen erkannt werden müsse.[1]) Auf zahlreichen Denkmälern, die jüngst zu Tage gefördert wurden, sehen wir jenen, theils wie er mit einem oder zwei Löwen kämpft, theils wie er den vor ihm aufrecht stehenden an einer der Vordertatzen ergreift und zum tödtlichen Stoße sich bereitet, theils wie er ihn mit der Linken an die Brust schließt und erdrückt. Die hier zu Grunde liegende Idee ist ohne Zweifel der Kampf des Lichtes mit dem Dunkel, des Geistes mit der Materie, des Guten mit dem Bösen. Herakles ist hier Gott, repräsentirend die Kraft des Ormuzd, der Löwe ist gleichfalls eine göttliche Inkarnation, vertretend die Kraft des Ahriman. Oefter auch findet sich auf Münzen, welche diese Darstellung enthalten,

---

[4]) Hier können auch die Harpyen angereiht werden, wie sie auf Grabdenkmälern, Seelen nach dem Reiche des Todes forttragend, dargestellt sich finden. So auf dem interessanten Harpyendenkmal zu Xanthos in Lycien. S. Gerhards Archäol. Z. 1843 p. 49 ff. und 1845 p. 71 ff.

[1]) S. Mémoires d'Archéol. comparée asiatique, grecque et étrusque par *M. Raoul-Rochette.* Prem. Mem., sur l'Hercule assyrien et phénicien, considéré dans ses rapports avec l'Hercule grec, p. 106 et suiv., 144 et suiv.

auf der Rückseite ein Hirsch oder Stier, der von Löwen zerrissen wird. Die oben ausgesprochene Idee erhält hier die weitere Wendung, daß das Materielle der Kraft der Materie unterliege, nur die des Geistigen über sie den Sieg davontrage.

Im Griechischen ist Kampf und Sieg minder getrennt; vielmehr tritt der letztere durchaus in den Vordergrund. Herakles erwürgt hier mit überlegener Kraft, ohne mehr den Gedanken an ein mögliches Unterliegen offen zu lassen, den Löwen, und die ihm abgezogene Haut erscheint sofort als der gewöhnliche Siegesschmuck, den er trägt. In gleicher Weise zeigt die Geschichte der zahlreichen Kunstdarstellungen, die aus der Idee dieses Löwenabenteuers entsprungen sind, immer nur wieder erneute Versuche, ein vollendeteres Ideal des Siegers zu gewinnen. Dabei sehen wir zuletzt, ganz entsprechend dem Zug dieser Entwicklung zugleich und dem Wesen der griechischen Kunst, den Sieg einerseits als Wirkung der Kämpfe, die ihm vorausgehen, andrerseits wieder als Ursache des Heils, das aus ihm entspringt, sich gestalten. Jene erstere Auffassung tritt uns am vollendetsten entgegen im Heraklesideal des Lysippos, wie es uns wahrscheinlich in der Colossalstatue des farnesischen Herakles zu Neapel erhalten ist; die letztere müssen wir in denjenigen Bildwerken erkennen, welche dem völlig zur Ruhe und Ausgleichung gekommenen Helden die Cither statt der Waffen in die Hand geben: den Uebergang aber bilden solche Darstellungen, in welchen, wie in dem berühmten Torso, die Züge des Kampfes und des Heiles verschmelzen.

Freilich kennt die griechische Kunst, so sehr ihrem Geiste der Sieger entsprach, auf dem Gebiete des Kampfes mit der Materie auch den besiegten Herakles. Allein die Art und Weise, mit welcher sie diesen behandelt hat, läßt uns zu demselben Resultate, wie im Vorigen, gelangen. Auch diese Auffassungsweise nämlich, angehörend dem Dualismus, ist nicht hellenischen, sondern orientalischen Ursprungs. Der Grundtypus der betreffenden Darstellungen alsdann findet sich in denjenigen Monumenten, welche den Helden in Weiberkleidung und mit weiblicher Arbeit beschäftigt im Dienste der Omphale, die ihrerseits stark und mächtig mit der Keule und der Löwenhaut sich rüstet, erscheinen lassen. Wie wenig aber diese aus fremder Quelle stammende Auffassung dem griechischen Geiste entsprach, läßt sich aus der Seltenheit der Mo-

numente erkennen, welche sie enthalten. Dagegen rückte die Kunst, auf dem Grund derselben Idee, bald auf ein Feld hinüber, auf welchem sie, ohne ihr selbst untreu zu werden, ledig des Fremden wieder ganz in ihrem Elemente sich bewegte. Es sind dieß die zahlreichen, mannigfach durchgeführten Bilder, auf welchen dem Liebesgott die Rolle des Siegers über den Helden zugetheilt wird, und in deren Reihe wir insbesondere diejenigen hervorheben können, auf welchen der Liebesgott selbst mit der Keule oder der Löwenhaut oder dem Bogen des Helden gerüstet erscheint. Doch auf dem Höhepunkt dieser Darstellungsform sehen wir in echthellenischer Weise die Idee wieder so gewandt, daß Herakles selbst zuletzt den siegreichen Liebesgott wieder besiegt, daß er ihn zum Gefangenen macht und vor den Thron des Zeus führt; echt hellenisch nämlich ist es, den Haß der Materie zur Liebe umzukehren und ihm nur unter den Formen der Liebe einen Sieg einzuräumen, in höchster Potenz aber am Quell des Geistes sie mit der Liebe wieder zu besiegen.

Der Kampf des Herakles mit dem eigentlichen Tode hat seinen Urtypus im Abenteuer mit dem Eber. Diesen Wüstling unter den Thieren wegen seiner verschlingenden Gier als Tod aufzufassen, war in den ältesten Zeiten, wie wir aus zahlreichen Mythenkreisen ersehen, nicht ungewöhnlich. Doch die griechische Kunst hat diesen Eberkampf, dessen Quelle ebenso wie die des Löwenabenteuers als eine fremde sich erweist, in der bezeichneten Bedeutung nicht festgehalten, und es dürfen darum auch die Bildwerke, auf welchen er sich findet, nicht mehr von diesem Gesichtspunkte aus erklärt werden. Dagegen griff sie die näher liegende, auch im Mythus, wie er bei den Griechen sich gestaltete, gewöhnlich gewordene Vorstellung auf, welche an den verschlingenden Höllenhund, den Cerberus, sich knüpfte, und schuf von dieser ausgehend eine Reihe von Bildwerken, die den Helden nicht bloß als Kämpfer mit dem Tode, sondern ebenso, wie er im Vorigen sich gezeigt, als Sieger darstellen. Ja der Sieg ist hier so entschieden hervorgehoben, daß nur das Außerordentliche des Thieres und die Umstände der Handlung die Mühen, die der Kampf erforderte, ahnen lassen. Gewöhnlich schleppt der Held das bezwungene Thier hinter sich her, seltener trägt er es auf den Schultern; zuweilen aber auch führt er es in der Weise mit sich fort, daß man glauben sollte, es folge weniger aus Zwang, als aus eigener Lust.

Zahlreich sind die Modificationen, unter denen die Idee dieses Kampfes und Sieges wiederkehrt. So begnügt sich bald die Kunst mit Cerberus nicht mehr, sondern läßt Herakles den Gott der Unterwelt selbst auf dem Rücken davontragen. Sie läßt ihn mit dem dreigestaltigen Geryon, dem Riesen an den Grenzen des Aufgangs und Untergangs, wo der verschlingende Hund im Orthros wiederkehrt, ringen oder die ihm weggenommenen Rinder, Symbole des Lebens aus dem Tode, nach Osten forttreiben. Weiter gehören hieher diejenigen Monumente, auf welchen Herakles als Besieger des Drachen Ladon mit den Aepfeln der Hesperiden, die er als Siegesbeute in den Händen trägt, aus dem Westlande zurückkehrend erscheint. Der Höllenhund ist hier durch den Drachen ersetzt; die Aepfel aber sind nicht bloß ein Symbol des siegreich aus dem Tode wiederaufsprossenden Lebens, sondern zugleich ein Symbol der Liebe. So sehen wir unter immer neuen Formen und Bezügen die betreffende Idee, folgend dem Principe der Kunst, aufsteigen; auf den höchsten Punkt gesteigert aber erscheint sie ohne Zweifel da, wo Herakles selbst über seinen Sieger wieder zum Sieger sich erhebt. Wie wir es beim Kampfe mit dem materiellen Gegensatze gesehen, muß nämlich der Held auch hier zuletzt die Rolle des Besiegten übernehmen: der Tod muß, weil die Laufbahn des Herakles nach dem Willen der Gottheit in seine Sphäre fällt, noch in höchster Potenz seine Rechte geltend machen, doch nur um auf dieser Höhe, im Momente des Sieges selbst, die Nichtigkeit seiner Gewalt zu beweisen und auf immer des Sieges sich zu begeben. Den Ausgangspunkt der hieher gehörigen Darstellungen bildet ohne Zweifel die Pyra, die, obwohl auf orientalischem Boden entstanden und von dort erst nach Griechenland verpflanzt, auch im griechischen Heraklesmythus ein Hauptmoment geblieben ist. Der Tod erfaßt hier sein Opfer; was aber seiner verschlingenden Gier zufällt, ist nicht seine Beute, es wird ihm freiwillig geboten; ja er muß sogar selbst dabei dem Dienst des Opferpriesters sich unterziehen. Bei dieser Auffassung jedoch blieb die griechische Kunst nicht stehen; sie erhob sich gleichsam mit dem Helden selbst und ruhte nicht, bis sie ihn zum Ziele der Vollendung geleitet. So schuf sie ein weitere Reihe von Bildwerken, in denen Herakles entweder aus dem Opferbrande, zu neuem Leben verjüngt, in den Olymp auffährt, oder dort angekommen von den Göttern begrüßt

wird, oder den Vermählungsakt mit der ewigen Jugend, der Hebe, begeht, oder endlich mit der schon Vermählten der Götterwonne genießt. Mit diesem letzten Akt aber ist auch der Cyclus der Kunstschöpfung im Heraklesmythus, aufsteigend vom mühevollen Löwenkampfe in der Sphäre der Sterblichen bis zur entzückten Liebesumarmung im Reiche der Unsterblichen, geschlossen.

III.

Auf einen höhern Standpunkt rückt die Kunst, in so fern sie den vorliegenden Ideenkreis behandelt, in Apollo. Herakles hat aus der Sphäre des Todes sich zu den Göttern emporgerungen; Apollo kömmt selbst als Gott, um das Princip des Todes zu vernichten. Beide sind Feinde des dunkeln Gegensatzes: während aber jener ihn bekämpft, um sich zu dem des Lichtes und des Geistes aufzuschwingen, erscheint dieser selbst als Repräsentant des letzteren, um jenen in das Nichts hinabzuschleudern. In Apollo kehrt der Idee nach der zum Gott gewordene Herakles wieder zur Menschheit zurück, um, was der Held mit dem Geiste begonnen, selbst als Geist zu vollenden. Beide verhalten sich zu einander wie jener äschyleische Zeus, an dessen Thron noch Bia und Kratos, Gewalt und Kraft, stehen, zum olympischen Zeus des Phidias, auf dessen Stirn ewige Klarheit und Milde thront, und dessen Rechte zum Zeichen ewig siegreichen Wirkens die Nike trägt. Grundzug nämlich im Wesen des Herakles ist Kraft, die den Sieg erst durch Mühen und Qualen erringen muß; in dem des Apollo ist es Harmonie, die, vollendet in sich, den Sieg schon ursprünglich in sich schließt. Darum ist Herakles Mann und vermählt sich verjüngt erst im Olymp mit der Göttin der Jugend; Apollo ist ewig jung und verbindet mit der Jugend zugleich den vollendeten Typus der Harmonie, ewige Schönheit.

Was bei Herakles der Löwe, ist bei Apollo die Schlange Python. Wie jener die Löwenhaut sich als Siegeszeichen umwirft, so wird auch bei diesem die Schlange Symbol des Sieges. Entsprechend aber dem Wesen des Apollo, das Leben, Geist und Harmonie ist, schlingt sich diese wiederbelebt und umgewandt an dem Baumstamm hinan, auf den der Gott sich stützt. So in dem berühmten vatikanischen Kallinikos, der mit dem vollen Ausdruck jenes Wesens im Antlitz kaum die Hand von dem Bogen, dem

der tödtende Pfeil entflogen, zurückgezogen hat, da schon die Schlange verjüngt in der bezeichneten Weise zum Gotte emporblickt. Die Vertreterin des Verderbens und der Disharmonie ist jetzt, von der Harmonie bezwungen, Symbol des Heils geworden. Unzweifelhaft ist mit Beziehung auf diese Umkehrung und Aussöhnung auch jene Statue aus der Villa Albani zu erklären, welche den Gott mit der Schlange in der Linken darstellt: er selbst sitzt auf dem Omphalos und dem Dreifuß, während jene wie bezaubert von der Macht der Harmonie, die aus seinen Zügen leuchtet, an ihm sich emporhebt.

Die Idee des Kallinikos kehrt, nur in milderer Form ausgedrückt, wieder im Sauroktonos. Wie dort in der Schlange, so wird hier in der Eidechse das der Harmonie des Geistes Widerstrebende vernichtet; während aber dort die Natur noch als Gegnerin auftritt, ist sie hier schon befreundet und stört die Harmonie nur durch den niedern Grad der Vollkommenheit. Die Eidechse nämlich sucht das Licht und war im Alterthum schon bekannt als Weissagerin. In beiden Beziehungen ist sie dem Apollo verwandt; weil es aber im Wesen des Geistes liegt, das Unvollkommene immer wieder zu vernichten, bis das Vollkommene erreicht ist, so muß auch die Eidechse, die gleichsam nur ein niederer Versuch der Natur ist, zur Idee im Geiste aufzusteigen, durch Apollo der Vernichtung anheimfallen. Ganz dieser Auffassung entsprechend ist der berühmte, noch in Kopien vorhandene, Eidechsentödter des Praxiteles: freundlich schleicht das Thierchen am Baum empor, während der jugendliche Gott, nicht mit dem Bogen, sondern nur mit einem Pfeilchen in der Rechten sich zur Tödtung anschickt, dieses aber fast mehr durch den Zauber seiner vollendeten Schönheit und die entschiedene Macht seines Geistes als durch die mörderische Waffe zu bewirken scheint.

Das Eigenthümliche im Wesen des Apollo, wie es hier sich ausspricht, besteht nun darin, daß er den Tod durch seine Macht zwingt, selbst zum Leben sich umzuwenden, daß er ihn als solchen sofort in sein eigenes Wesen aufnimmt und nun selbst ebenso zum Sender des Todes wie des Lebens wird. Er tödtet, um die Harmonie zu schaffen, und schafft, um die Disharmonie zu tödten.

Das Disharmonische der Natur aber wird von Apollo nicht bloß im Thiere, sondern ebenso im Menschen vernichtet. Wie Python und die Eidechse, so wird auch der vom zügellosen Trieb der Sinnlichkeit geleitete Tityos von ihm vernichtet. Aber auch die geistigen

Bestrebungen des Menschen, die entweder die Harmonie nicht erreichen oder ihr widerstreben, machen den Gott zum Vertilger. Kein Zug wurde in dieser Beziehung von den Alten mehr hervorgehoben als Trotz gegen die Gottheit und Uebermuth. Beide sehen wir in jenen zwei berühmten Gruppen, dem Laokoon und der Niobe, dargestellt.

Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß in der ersteren dieser Gruppen [1]) der Künstler diejenige Modification der Sage im Auge gehabt habe, nach welcher Laokoon Priester des Apollo war und Athene ihm erzürnt die Schlangen zusandte. In diesem Fall wirkt dann Apollo tödtend nur dadurch, daß er den Tod an seinem eigenen Priester für die Verletzung der Gottheit zuläßt. [2]) Indem aber Athene übereinstimmend hier auftritt mit Apollo, vollziehen auch die Schlangen nur im Dienste beider das Werk. Das Disharmonische ist darum auch nicht in die Schlangen, sondern in die Menschen selbst gelegt, denn schon umgewandt zur Harmonie sind sie nur Werkzeuge der Gottheit, [3]) dieser den Sieg zu verschaffen.

Die Gruppe stellt uns von diesem Standpunkt aus einen der interessantesten Todeskämpfe in einem künstlerischen Drama dar. Der Höhepunkt der Handlung schließt sich in Laokoon selbst ab, über den die Katastrophe zusammenbricht. [4]) Indem aber der Held mit

[1]) Wir fassen hier nur die Idee des Todeskampfes ins Auge; alle übrigen Beziehungen, über die bei diesen Gruppen gesprochen werden kann, müssen ausgeschlossen bleiben.

[2]) Dieses Zulassen selbst hatte ein weiter zurückgreifendes Motiv; Laokoon hatte einst gegen Apollo selbst gefrevelt. Dadurch ward er in das Netz der Ate verstrickt, von dieser verblendet, zu neuem Frevel fortgerissen und so ins Verderben gestürzt. Nur ein Werk dieser Ate war die Versündigung Laokoons an Athene. Vgl. das Wirken der Ate bei den Tragikern (offenbar ist die Beziehung dieser Gruppe zum Drama), insbesondere bei Sophokles, unter dessen Stücken sich auch ein Laokoon fand.

[3]) Sehr richtig sagt Welcker (Denkm. I, p. 327 — Laokoon —): „Ja es zeigt sich auch, daß die zwiefache, gleichsam vorsichtige Umschnürung eines jeden von beiden Kindern um Arm und Bein nicht allein der Mannigfaltigkeit künstlich entwickelter Bewegungen der Schlangenleiber dient oder bloß die Furchtbarkeit ihrer unentfliehbaren Umstrickungen verstärkt, sondern sie geben sich dadurch ausdrucksvoll als die Boten des Richters zu erkennen, welche wissen, was sie sollen."

[4]) Nicht auf einmal vertilgt die Ate, sondern erst nachdem sie von Unheil zu Unheil fortschreitend das äußerste herbeigeführt. Dieses Wirken stellt die Gruppe in musterhafter Weise so dar, daß man die ganze Vorstellung vom ersten Frevel bis zum Sturz überblickt. Sie erreicht dieß 1) dadurch, daß die Handlung an heiliger Stätte vor sich geht und Laokoon im Priesteramte erscheint (eben an solcher Stätte hatte Laokoon zuerst gegen Apollo gefrevelt und seine Priesterwürde verletzt); 2) dadurch, daß Laokoon eine Opferhandlung vollzieht (eben durch Störung eines Opfers in Folge der Verblendung, die ihn betroffen, hatte er an der Athene sich versündigt — man

den tödtenden Schlangen zu kämpfen scheint, kämpft er in Wahrheit mit seiner eigenen Natur, mit den Affekten und Leidenschaften, die gegen die Harmonie in der Seele sich feindlich erheben. Er kämpft einerseits aufblickend zu dem Gotte, dessen Priester er ist, andrerseits von Liebe hingezogen zu seinen Söhnen, die sein Vaterherz zu retten gebietet.[5]) So tritt Frömmigkeit, Liebe und Pflicht in ihm entgegen dem Trotz gegen die Gottheit, der Todesqual und allen Regungen, welche mit beiden sich verknüpfen;[6]) kurz die höchste Richtung der Menschenseele steht hier im Kampfe mit der niederen. Wie aber Athene dem Trotzigen Verderben gesandt, so sendet Apollo dem Frommergebenen jetzt Heil: er gießt die volle Macht der Harmonie über den Kämpfenden herab und überläßt zwar seinen Leib der Zerstörung, bannt aber den Sturm in seiner Seele und führt den Geist zum Triumph empor.[7]) Zugleich läßt er aus dieser Harmonie die geistige Schönheit entspringen und den einzelnen Zügen der Handlung ihren Typus aufdrücken. So wird die Seele des Betrachtenden vom Kampf hinweg, den sein Auge sieht, in eine Sphäre gezogen, die jeden Kampf ausschließt. Was aber dem Ein-

---

erinnere sich hier der Vorstellung, welche mit Hinweisung darauf, daß die Strafe aus der Schuld entspringe, beide unter entsprechenden Formen erscheinen ließ); 3) durch die verschiedene Weise, in welcher die Schlangen die drei Leiber umwinden, und durch die verschiedenen Wirkungen, unter denen dieß geschieht. — Unwillkürlich wird man hier an jene Stelle in der Antigone des Sophokles erinnert, wo es heißt (v. 582): *ἄτας οὐδὲν ἐλλείπει γενεᾶς ἐπὶ πλῆθος ἕρπον*.

[5]) Zwei Vorstellungen, ebenso in der Tragödie geltend, sind hier ins Auge zu fassen: 1) das durch die Ate herbeigeführte Verderben umstrickt nicht bloß den Einzelnen, sondern das ganze Geschlecht; 2) durch das Verderben soll der Mensch umgewandt und emporgezogen werden zur Erkenntniß der Gottheit.

[6]) So treffend Welcker (l. c.) Manches in den Ansichten Winckelmann's, Visconti's, Lessing's, Goethe's berichtigt, so kann ich doch zu seiner Ansicht mich nicht überreden, wenn er sagt: „Seine (Laok.) Schuld war nur eine Schwäche oder Nachgiebigkeit gegen seine Triebe, nicht Trotz und Widerspenstigkeit;" ferner: „Und in der That wird auf Jeden, der ohne vorgefaßte Meinung vor die Gruppe getreten ist, ganz abgesehen von dem schmerzvollen Leibe und der für den Vater quälenden Gefahr der Kinder, das Angesicht und die Haltung des Laokoon immer nur den Eindruck gemacht haben, der dem Bild einer solchen Lage und Person angemessen ist, rührend, Mitleid erregend, hoffnungslos." Ich habe selbst die Gruppe und wiederholt an Ort und Stelle gesehen und immer gerade dieß zu den schönsten Momenten des hervorgebrachten Eindrucks gezählt, daß vor der Hingebung an die Gottheit der Trotz, wie das letzte Dunkel vor der aufsteigenden Sonne, zu zerfließen, über der schrecklichen Lage, in welche der Frevel an der Gottheit gestürzt, die sichere Hoffnung, die ihre Huld gewährt, aufzuleuchten schien.

[7]) Passend ist daher das Haupt des Laokoon mit dem Lorbeerkranz geschmückt.

druck, den diese Gruppe auf ihn hervorbringt, noch einen besonderen Reiz verleihen muß, ist dieß, daß die Künstler dieselbe Idee, welche sie darstellen, zum Princip ihrer Darstellung selbst machten und durch den Triumph des Schönen über den Stoff die Gunst des Apollo mit ihrem Laokoon theilten.

In der Gruppe der Niobe,[8]) die uns ein noch reicheres Drama vor die Augen führt, ist die Grundidee von der im Laokoon nicht verschieden, und es hat der Künstler, ob Skopas oder Praxiteles, zur Durchführung derselben im Allgemeinen ähnliche Motive gewählt. Was im Einzelnen zunächst einen Unterschied bedingt, ist der Umstand, daß Apollo hier selbsttödtend auftritt[9]) und so nach beiden Gegensätzen seines Wesens unmittelbar aktiv erscheint. Dann ist das Disharmonische hier der Uebermuth, in dem Niobe sich selbst über die Mutter des Gottes setzt, und die Quelle dieses Uebermuthes das Glück, das sich an ihre eigenen Kinder knüpft. Wie Laokoon, so bildet auch Niobe den Höhepunkt des Ganzen; über ihr Haupt stürzt die Katastrophe herein und die Kinder scheinen nur da zu sein, um die Wirkung desselben in volles Licht zu stellen. Während aber im Laokoon der Vater selbst mit den Kindern vom tödtlichen Bisse getroffen wird, fallen hier von den Geschossen des Gottes nur die Kinder[10]): dadurch wird der eigentliche Kampf mit dem Tode ein untergeordneter, der Kampf in der Seele der Niobe tritt ganz und sich lostrennend von ihm in den Vordergrund,[11])

---

[8]) Ich halte mich hier an die Anordnung und Aufstellung der Gruppe, wie sie Welcker in seiner musterhaften Abhandlung (Denkm. I, Taf. IV, p. 209 ff.) angenommen.

[9]) Nicht als ob er darum der Gruppe beigesellt zu denken wäre; vgl. Th. I, p. 147. Indem diese letztere dem Tempel des Apollo angehörte, verstand sich die Wirksamkeit des Gottes in Beziehung auf sie von selbst und mußte auf Gemüth und Phantasie des Beschauenden einen um so mächtigeren Eindruck hervorbringen, als die Quelle derselben dem sinnlichen Auge entzogen war. Vgl. Welcker l. c. Dasselbe gilt von der Mithilfe der Artemis, wenn sie im Tempel mit Apollo vereint war; doch konnte bei dem Verhältnisse, das zwischen beiden Geschwistern bestand, Apollo auch allein die bezeichnete Wirksamkeit vertreten.

[10]) *Plin.* Hist. N. XXXVI, 4, 8: Par haesitatio est in templo Apollinis Sosiani, Niobae liberos morientes (st. Nioben cum liberis morientem) Scopas an Praxiteles fecerit.

[11]) Gerade darin liegt eines der bedeutsamsten Momente dieses künstlerischen Dramas, daß der Tod nicht den äußersten Punkt, sondern nur den Uebergang zu diesem bildet. Wir sehen den Todessturm in der ganzen Entfaltung seiner Kämpfe und Schrecken an uns vorüberziehen, aber im Augenblick, wo er, auf den höchsten Punkt gesteigert, die furchtbarsten Dissonanzen

und das Ganze erhält in dem Triumph, den im letzteren die Harmonie über die Disharmonie gewinnt, seinen Abschluß.

Hier ist Apollo, weil das zerstörende Element noch vorzugsweise hervortritt, in der Kunst der Gott mit dem Bogen; eine höhere Offenbarung seines Wesens aber zeigen diejenigen Darstellungen, wo er den Bogen weggelegt und die Lyra ergriffen hat. Die zerstörende Macht löst sich hier auf in der harmonischen und zerfließt mit ihr zur Einheit; die Harmonie ist hier nicht mehr Wirkung allein, sondern Wirkung zugleich und Ursache. Doch auch hier sind wieder mehrfache Grade und Modificationen denkbar; den höchsten Punkt hat die Kunst erreicht im pythischen Agonisten:[12]) die Gegensätze in Natur und Geist sind hier ausgeglichen, reine Harmonie ist an die Stelle ihrer Kämpfe getreten, Leben und Tod haben aus den Fesseln des Dualismus sich zur Identität erhoben.

IV.

In weiterer Entwicklung sehen wir mit der Harmonie, zu der wir bei Apollo gelangt sind, als neues Moment sich die Liebe verbinden. Auch bei Apollo schon läßt sich ein Zug dieser Verbindung in der Tödtung des schönen Hyacinthos,[1]) den er liebte, erkennen. Eine Hauptrolle aber spielt die Liebe zunächst in denjenigen Darstellungen, welche den Tod unter der Form einer Hochzeit auffassen. Die hieher gehörigen Bildwerke sind außerordentlich mannigfaltig und zeigen mit Beziehung auf die durchgeführte Idee unter sich selbst wieder verschiedene Stufen.

Auf dem Relief eines Sarkophags aus der Villa Borghese[2]) erscheint der Todtengott, wie er die schöne Kora zur Hochzeit in die

---

in die Seele reißt, zerfließt er im Strom der Harmonie, die sofort in ihrer Stimmung nur um so reinere Akkorde nachklingen läßt.

[12]) Insbesondere wie er seit Skopas gebildet wurde. Die Verschmelzung männlicher und weiblicher Formen, wie sie hier sich findet, ergibt sich aus dem Wesen der Harmonie selbst. Vgl. W. v. Humboldt's Abhdlg. „Ueber die männliche und weibliche Form."

[1]) Die Schönheit des Knaben fesselt die Liebe des Gottes und seine Liebe zum Gotte bringt ihm, der noch in der Gewalt der Materie steht, von dieser Seite (Hauch des Zephyros) den Tod. Der Mythus des Hyacinth bezieht sich freilich ursprünglich auf die Natur, konnte aber leicht, wie es überhaupt bei solchen Mythen der Fall war, auf menschliche Verhältnisse übertragen werden.

[2]) *Bouillon* Musée T. III. pl. 35.

Unterwelt hinabführt. Ueber dem Gespann, das schon in die Tiefe versinkt, schwebt als Führer der Liebesgott. Die Braut jedoch scheint nur gezwungen und nach einigem Kampfe zu folgen, die Mienen des Bräutigams zeigen mehr Strenge als Milde, und die abgewandt sitzende Mutter läßt noch dem Gedanken an die Zurückführung der Tochter nicht Raum geben. Nur aus der Fackel, die der Führer in der Hand trägt, aus der aufblickenden Schlange und der beobachtenden Stellung der Hekate läßt sich eine Ahnung dieser Wiederkehr schöpfen.

Auf einem anderen dieselbe Hochzeitsfahrt darstellenden Sarkophage, von Mazzara, [3]) ist der Liebesgott nicht bloß Führer des Gespannes, sondern unterstützt auch den Bräutigam bei der Wegnahme der Kora, so daß der Todeskampf hier rein zu einem Liebeskampfe sich gestaltet. Zugleich fährt die Mutter mit ihrem Wagen daher, das wiedererneute Leben andeutend, das in dem Pflüger und dem Sämann auf ihrer Seite noch näher bezeichnet ist.

In noch milderer Weise sehen wir dieselbe Fahrt auf einem unteritalischen Vasengemälde[4]) aufgefaßt. Milde blickt hier aus den Mienen des Hades, die Braut folgt ihm gern und nimmt noch freundlichen Abschied von der Mutter, die ihre Abreise zu billigen scheint. Ueber dem Gespann schwebt auch hier der Liebesgott, den sich Liebenden zugewandt, und vor ihm her fliegt eine Taube, der Vogel der Liebesgöttin. Hekate mit Fackeln führt die Rosse, in der Nähe harrt Hermes des Zuges, um ihn zu geleiten, und über der ganzen Scene leuchten, hindeutend auf das neue Leben in der Sphäre des Todes, die Sterne.

Unter anderer Form, doch zu höherer Weihe erhoben, kehrt dieselbe Hochzeit im dionysischen Kreise wieder. So sehen wir auf einem Cameo im Vatikan [5]) den Dionysos mit seiner Braut, der Ariadne, auf einem schöngeschmückten Triumphwagen daherfahren. Selige Wonne spricht sich in den Zügen beider aus, und oben auf dem Wagen steht geleitend ein Liebesgott. Dionysos ist mit dem Rehfell umkleidet und hält in der Linken einen Thyrsus, in der Rechten einen Becher; Ariadne trägt Aehren zugleich und Mohnköpfe und hat das Haar mit Weinlaub umwunden. Das Gespann bilden Centauren und Centauriden mit Fackeln, Trinkhörnern und

[3]) Müller Denkm. II. Bd. I. H. 102.
[4]) *Millingen* Uned. Monum. Ser. I, pl. 16.
[5]) Buonarotti Medaglioni p. 427.

musikalischen Instrumenten. Die hier zu Grunde liegende Idee ist die Wiedererzeugung des Lebens aus dem Tode: Hades ist hier zu neuem Hochzeitsbunde mit der Kora wieder in die Sphäre des Lichtes emporgefahren, erscheint aber jetzt als Dionysos verjüngt, seine Braut als Ariadne, und sein Zug wird, da die Macht des Todes hinter ihm gebrochen ist, zugleich zu einem Triumphzug.

Wie die Hochzeit des Zeus in der Lichtsphäre zum Vorbild für die Menschen wurde im Leben, so entwickelte sich auch hier die des Hades und des an seine Stelle tretenden Dionysos zu einem gleichen Prototyp für die Todten. Weil, was vom Tode gilt, im Grunde die Todten selbst betrifft, so war es ganz natürlich, daß nach und nach der Todesakt überhaupt als eine Vermählung mit den Todesgöttern betrachtet wurde. Mit dieser Auffassung nun stimmen auch die so häufig auf Grabmonumenten vorkommenden Vermählungsscenen überein, so wie die vielfach hier wiederkehrenden Darstellungen aus dem fröhlichen Kreise des Dionysos.[6])

V.

Fassen wir nun den Gang der bisherigen Vorstellungen ins Auge, so können wir es nicht mehr auffallend finden, wenn endlich der Tod seine düstere Hülle ganz von sich wirft und in der des lieblichsten aller Götter, der des Eros selbst,[1]) auftritt.

Auf einem Gemälde von Herculanum[2]) erblicken wir den Narcissus, wie er im Begriffe steht, in den verhängnißvollen Quell hinabzutauchen. Prangend in jugendlicher Schönheit, das blonde Haar mit Blumen geschmückt, voll trunkener Liebessehnsucht im Antlitze, hat er schon vom Felsen, auf dem er geruht, sich erhoben, das rothe Gewand, das die üppigen Formen seines Leibes umhüllte, zurückgeschlagen und zum Sturz in den feuchten Grund, aus dem sein Bild ihm entgegenstrahlt, sich in Bewegung gesetzt. Noch einen Augenblick scheint er zu zögern, und diese Zögerung scheint sein Kampf zu sein mit dem Tode. Der Tod selbst aber steht als Liebesgott neben der Quelle, in den Händen eine große umgestürzte

---

[6]) S. Gerhard Text zu d. A. B. II, p. 153 ff. Archäolog. Ztg. 1848 p. 354 ff.

[1]) Das Wesen dieses Eros hat nach unserem Ermessen am richtigsten Gerhard erkannt. S. insbesondere dessen Abhdlg. d. Akad. zu Berl. 1848 „Ueber den Gott Eros."

[2]) Pitture d'Ercolano T. VIII, tv. 31.

Fackel, aufblickend zu ihm mit einer Miene, als wollte er ihm zurufen: Komm, hier unten ist, was du liebst. Wir können in dieser Fackel nur die Lebensfackel, in diesem Liebesgott [3]) nur eine höher potenzirte Modification jenes lieblichen Todesgenius wiederfinden, der als Bruder des Schlafes in gleicher Weise mit ihr abgebildet erscheint.

Diese liebliche Erscheinungsweise des Todes finden wir am sinnreichsten und vollendetsten durchgeführt in denjenigen bildlichen Darstellungen, welche das Verhältniß des Eros zur Psyche betreffen. Wie die Griechen überhaupt in der Erzeugung erotischer Bilder unerschöpflich sich erwiesen, so sind auch die in diese Kategorie fallenden Bildwerke so außerordentlich zahlreich und mannigfaltig, daß wir nur einzelne, wie sie zur Beleuchtung unserer Frage von besonderem Interesse erscheinen, hervorheben wollen.

Das Bild eines florentinischen Cameo [4]) stellt die Venus Libitina [5]) dar auf einem Wagen; vorgespannt sind zwei menschlich gebildete Psychen, von denen die eine feurig nach der Todesgöttin zurückblickt, die andere ernst den Blick vorwärts auf den Boden senkt. Auch sind dabei zwei Eroten abgebildet, von denen der eine die Göttin am linken Arm festzuhalten sucht, der andere vorn auf dem Wagen stehend das Gespann vorwärts treibt.

Die beiden Psychen sind hier das Seelengespann, darstellend die beiden Richtungen der Seele, die materielle und die geistige, in gleicher Bedeutung, wie wir oben [6]) schon das psychische Doppelroß bei Plato gefunden. Die muthig auf die Göttin blickende stellt die geistige Seele dar, die frei und freudig den Tod sucht, die andere die materielle, die kaum der Erde, an die sie gefesselt ist,

---

[3]) Ihn auf die Liebe der Echo zu Narcissus (Winckelmann Denkm. 1. Th. 2. Abth. n. 24) zu beziehen, verbietet die ganze Composition des Gemäldes. Vgl. Th. I, p. 76. Anders ist allerdings dieser Eros zu fassen, wenn er, wie auf einem anderen Gemälde dieser Sammlung (tv. 28), auf dem Felsen hinter dem Narcissus steht und mit betrübtem Gesichte die Fackel nicht auslöscht, sondern die bereits erloschene fast zitternd noch festzuhalten sucht. Hier ist es die Liebe, die an die diesseitige Lebensform fesselt, ob nun diese in der Echo oder irgend einem andern Wesen sich darstelle. Vgl. den Eros neben der verlassenen Ariadne (tv. 26).

[4]) S. Gerhard Archäol. Z. 1848 p. 358 ff. Taf. XXIII. Ebendaselbst (Taf. XXII und XXIII) finden sich die vier folgenden Bilder. Vgl. dessen Prodromus p. 246 ff.

[5]) So Gerhard l. c. Vgl. dessen „Venus Libitina auf Gemmen und Glaspasten" im Kunstblatt 1827.

[6]) Th. I, p. 112 ff.

sich zu entschwingen vermag. In gleichem Sinne erscheint von den beiden Eroten der eine als der materielle, der den Tod zu hemmen bestrebt ist, der andere als der geistige, der das Gespann in Eine Richtung lenkend forttreibt nach dem Reiche des Todes oder vielmehr des Geistigen, das er durch den Tod aufschließt. In letzterem Zuge spricht sich auch der Kampf aus zwischen Leben und Tod, doch mit Abstreifung aller Härte erhoben zu einem Spiel zwischen den beiden Richtungen der Liebe.

Auf einem farnesischen Cameo mit ähnlicher Darstellung steht der eine Eros auf der Deichsel die Fackel schwingend und die Zügel lenkend, der andere greift in eines der Räder, eifrig bemüht, den Zug zu hemmen. Die Bedeutung ist hier dieselbe, wie im vorigen Bilde.

Ein drittes Gemmenbild zeigt eine Küstengegend, an deren Rand zwei Eroten sich um den Besitz Eines Schmetterlings streiten. Vor ihnen auf dem Meere treibt ein anderer Eros muthig auf einem Delphin dahin. Die Küste bedeutet hier die Erde, das Wasser das mittlere Element zwischen ihr und dem Todtenreiche. Der Eine Schmetterling ist die Seele in ihrer Einheit aufgefaßt, der Streit der Eroten die im Vorigen bezeichnete Modification des Todeskampfes. [7]) Der forttreibende Eros aber ist der geistige, der im Streite den Sieg davongetragen, und der Delphin deutet auf die harmonische Richtung, die nunmehr sein Zug nach dem Land der Seligen einschlägt.

(Gr. Anthol.)

Von Delphinen geführet wohin willst, o Psyche, du steuern?
Ueber des Lebens Strom steur' ich, o Wandrer, dahin.
Mit diesem Steuer und Ruder und musenbefreundeten Führern
Zieh' ich auf wogendem Pfad hin nach der Seligen Port.

Ein viertes Bild derselben Art stellt den Einen Eros als Herrn und Lenker auf dem Wagen dar. Vorgespannt sind, jetzt als Schmetterlinge gestaltet, zwei Psychen, die eine hoch über die Deichsel fliegend, die andere unter dieselbe hinabsinkend. Ueber dem Gespann aber erhebt sich unter den Sternen die Sichel des Mon=

[7]) Milder erscheint dieser Streit auf dem Relief einer Graburne (Mus. Pio Clem. T. IV, tv. 25), wo zwei Eroten eine Psyche in den Flammen zweier Fackeln, die sie an einen Altar gelehnt, mit abgewandtem Gesichte sengen. Der Altar vertritt hier die Stelle der Pyra, und die Eroten wenden sich ab, wie diejenigen zu thun pflegten, die den Brand anzündeten. Die Doppelfackel, die Differenz des Doppeleros darstellend, verzehrt hier vereint als Opfer den Leib, um die Seele rein aus dem Flammentode aufsteigen zu lassen.

des.[8]) Durch diesen letzteren Zug ist hingedeutet auf das neue Leben, das über den Grenzen des Todes aufleuchtet; der Eine Eros ist der geistige, der nunmehr Sieger geworden den Wagen zur geistigen Sphäre emporlenkt; von den beiden Psychen aber zeigt sich die materielle noch ungewohnt des himmlischen Aufschwungs, während die andere sie unaufhaltsam mit sich emporzieht.

Auf einem fünften Gemmenbilde sehen wir wieder zwei Eroten dargestellt, von denen der eine flötenblasend von einem Schwan himmelwärts getragen wird, der andere mit dem Köcher, den er zur Seite gelegt, zurückbleibend die Zügel hält. Die Hauptmomente der beiden vorigen Bilder kehren hier in höherer Form verknüpft wieder. Flöte und Schwan deuten hier auf die Harmonie, in deren Bund die Liebe zu dem Himmlischen aufsteigt: die Flöte auf die niedere, die aus der Seele selbst quillt, der Schwan auf die himmlische, die nach Oben emporzieht. Der materielle Eros möchte zwar den Zug in seiner Sphäre noch festhalten, doch hat er des Kampfes sich begeben und überläßt zurückbleibend dem geistigen allein den Aufschwung.

Auf zahlreichen Denkmälern endlich erfreut sich die Psyche, nachdem sie in die himmlische Sphäre sich aufgeschwungen, seliger Wonne in der Liebesumarmung des nun zu ihrem Bräutigam oder Gatten verklärten Eros. Die Seele ist hier über alle Kämpfe des Todes hinaus in die göttliche Wohnung, woher sie gekommen, zurückgelangt; die Schranken des Dunkels, des Hasses, der Disharmonie sind mit der materiellen Hülle, der sie sich entwunden, gänzlich gelöst, und die Liebe, die durch das irdische Dasein sich ihr als Todesmacht gesellt, ist ihr nun zum himmlischen Quell ewiger Jugend, Schönheit und Harmonie geworden. Damit ist nun auch die Idee auf den höchsten Punkt, den die antike Kunst zu erreichen vermochte, emporgeführt und zugleich der Kreis, in welchem sie hier zur Entwicklung gekommen ist, geschlossen.

---

[8]) Vgl. den schlafenden Endymion (videtis nihil esse morti tam simile quam somnum; atqui dormientium animi maxime declarant divinitatem suam. Cic.), der durch den Kuß der Mondgöttin in die Sphäre der Götter entrückt wird. Oefter führt ihn die Göttin durch einen Triumphbogen (Andeutung des Sieges) zur Götterwohnung empor. S. Böttiger Ideen zur Kunstmyth. 2. Bd. p. 535. Die Mondgöttin mit Eroten bei Endymion erscheinend, Antike Bildw. v. Gerhard Taf. 36—40. Vgl. auch Gerhard Archäol. Z. 1850 „Todesschlaf und Genienchor", Taf. XX, 1.

Die
Idee des Todes
in den
Mythen und Kunstdenkmälern
der
Griechen.

Von
Wilh. Furtwängler,
Professor zu Freiburg im Breisgau.

Drei Theile.

Das Todtenpferd. Der Todeskampf. Der Seelenführer.

Mit sechs Tafeln Abbildungen.

Zweite vermehrte Ausgabe.

Mit einem Anhang:
Die wichtigsten Vorstellungen der Griechen über den Zustand der Seele nach dem Tode im Verhältniß zum Wissen und Glauben der Gegenwart.

Dritter Theil.

Freiburg im Breisgau.
Friedrich Wagner'sche Buchhandlung.
1860.

Die

Idee des Todes

in den

Mythen und Kunstdenkmälern

der

Griechen.

Von

Wilh. Furtwängler,
Professor zu Freiburg im Breisgau.

Drei Theile.

Das Todtenreich. Der Todeskampf. Der Seelenmythus.

Mit sechs Tafeln Abbildungen.

Zweite vermehrte Ausgabe.

Mit einem Anhang:

Die wichtigsten Vorstellungen der Griechen über den Zustand der Seele nach dem Tode im Verhältniß zum Glauben und Schaffen der Gegenwart.

Dritter Theil.

Freiburg im Breisgau.
Friedrich Wagner'sche Buchhandlung.
1860.

Dritter Theil.

Der Todtenführer.

Propyläen.

Was schöne Seelen schön empfunden,
Muß trefflich und vollkommen sein. —

Wie sich in sieben milde Strahlen
Der weiße Schimmer lieblich bricht,
Wie sieben Regenbogenstrahlen
Zerrinnen in das weiße Licht:
So spielt in tausendfacher Klarheit
Bezaubernd um den trunknen Blick,
So fließt in Einem Bund der Wahrheit,
In Einen Strom des Lichts zurück!
Schiller.

Die Idee der Seelenführung, die wir in diesem dritten Theil zu behandeln uns vorgenommen, spielt im religiösen Glauben der Griechen eine so außerordentlich wichtige Rolle, daß wir sie in den betreffenden Culturkreisen gleichsam selbst als eine Führerin der Seelen betrachten können. Keiner Idee scheint auf diesem Gebiete der griechische Geist sich inniger angeschlossen, keiner mit lebendigerem Aufschwung seine Kräfte geweiht, keiner mit größerer Hingebung alles Glück seines irdischen und himmlischen Daseins vertraut zu haben. Freilich zeigt die ganze Mannigfaltigkeit von Bildern, die ihre Geschichte vor uns aufrollt, nur eine Reihe von Versuchen, eine Führung, wie sie vollkommen der Idee entspricht, zu finden; aber eben die Fülle dieser Versuche, die Formen, unter denen sie auftreten, die Ergebnisse, zu denen sie gelangen, lassen uns ein geistiges Ringen und Streben erkennen, wie es nur wenige Blätter der Culturgeschichte aufzuweisen vermögen. Indem wir nun auch hier denselben Grundsätzen, die wir in den vorigen Theilen festgehalten, folgend das Ganze nicht, wie es fertig vor die Augen tritt, sondern wie es im Entwicklungsgang der Cultur zu einem solchen erst geworden ist, darzustellen gedenken, werfen wir zuerst einen Blick auf die Vorhallen des vielgestaltigen Baues, den die bezeichnete Idee im Gesammtgebiet des Mythus und der Kunst sich geschaffen; diesen

alsdann selbst durchwandernd fassen wir die hervorragendsten Gebilde, die er uns erschließt, ins Auge und suchen diese zu einem kleineren Ganzen in der Weise zu verknüpfen, daß sie das große, wie es den Hauptzügen nach sich gestaltet hat, zur Anschauung bringen mögen.

I.

Homer, von dem wir am geeignetsten auch hier ausgehen, spricht in seinen Epen nur an Einer Stelle und zwar an einer solchen, deren Aechtheit nicht ohne Grund bezweifelt wird, bestimmt von einem Führer der Todten. Es ist dieß das letzte Buch der Odyssee, wo Hermes mit seinem goldenen Stabe die Seelen der Freier in in das Schattenreich hinabtreibt. [1]) Außerdem aber fehlt es nicht an vielfachen Andeutungen, die eine Bekanntschaft mit der betreffenden Idee durchblicken lassen. So wird Herakles, wie wir im eilften Buch der Odyssee lesen, auf seiner Wanderung in die Unterwelt von Hermes und Athene geleitet; [2]) und im vierten Buch verkündet Proteus dem Menelaos:

Einst zur elysischen Flur, wo am äußersten Rande der Erde
Wohnt Rhadamanthys, der Blonde, gelangst du von Göttern geleitet. [3])

Im homerischen Vorstellungskreis gilt als Geleiter überhaupt vorzugsweise Hermes. Die Untersuchung muß daher mit diesem beginnen und in Ermanglung bestimmter Angaben eine anderweitige Quelle in jenem Kreise sich erschließen. Eine solche dürfte sich zunächst in den sogenannten Typen finden, einer Art mythischer Hieroglyphen, die, wie es scheint, bei solchen Fragen oft zu wenig beachtet, um so mehr unsere Aufmerksamkeit verdienen, weil sie nicht selten einen Inhalt aufweisen, der über die homerische Periode hinaufreicht.

Unter den Typen nun, die auf Hermes sich beziehen, dürfte wohl derjenige, der ihn als mächtigen, scharfspähenden Argostödter [4]) bezeichnet, als der älteste zu betrachten sein. Die homerische Auffassung nämlich geht nicht bloß weit über diesen Typus

---

[1]) Odyss. XXIV, 1 ff.
[2]) V. 626. Vgl. hiezu Th. II, p. 188 ff.
[3]) V. 563. 564. Vgl. Th. II, p. 179 ff.
[4]) *ἐΰσκοπος Ἀργειφόντης, κρατὺς Ἀργ.* Mit Unrecht hat die Form *Ἀργει-* Anstoß erregt, wenn angenommen werden darf, daß *Ἄργου* (neben *Ἄργοιο*) noch voll ausgesprochen wurde und keineswegs dem attischen *Ἄργου* gleich war.

hinaus, sondern zeigt auch durch ihre neue Form, daß sie einen solchen nicht würde geschaffen haben.

Es ist wohl kaum mehr zu bezweifeln, daß die Pelasger in Argos ursprünglich den vom Orient herüberverpflanzten Cult der Sonne und des Mondes gehabt haben.[5]) Zu diesen Pelasgern brachten Einwanderer aus Lydien und Phrygien den Cult der Kybele und veranlaßten dadurch eine Umgestaltung des früheren Glaubens.[6]) Der Mondgöttin trat die große Erdgöttin und Göttermutter gegenüber und suchte durch ihren Dienst den der ersteren zu verdrängen. Bei der Hartnäckigkeit, mit welcher die Pelasger beim Eigenen beharrten, mußte nothwendigerweise ein Streit sich entspinnen: beide Culte behaupteten sich nebeneinander, bis endlich die neuen Verehrer bei ihrer Ueberlegenheit den Sieg davontrugen. Das Resultat war der neue Cult der argivischen Hera; jenen Streit und Sieg aber knüpfte die Sage an die Schicksale der Jo.

Der Sonnengott Zeus erhält in der Jo, nachdem Hera zur Erde geworden, eine neue Geliebte. Sofort erfreut sich Hera nur noch die Hälfte der Zeit ihres Gatten: wenn die Nacht hereinsinkt, zieht er seine Strahlen von ihr weg und wendet sich hinabtauchend in den Okeanos der lieblichen Jo zu, die nun als neue Mondgöttin aufsteigend dieselbe Bahn wie er durch den Aetherraum wandelt.[7]) Doch dieses neue Liebesverhältniß bleibt der verletzten Hera nicht verborgen: gestachelt von Eifersucht verfolgt sie die begünstigte Wandlerin[8]) und sucht sie zu verderben (Abnahme des Mondes).

---

[5]) Vgl Movers Relig. der Phönizier p. 47 ff. 159 ff. Böttiger Ideen zur Kunstmytholog. B. II, p. 213 ff.

[6]) S. Gerhard's „Mykenische Alterthümer".

[7]) Vgl. über dieses Liebesverhältniß des Sonnengottes mit der Mondgöttin den Mythus bei Homer Odyss. XII, 127—136. Der alte Helios, der Hochwandler (Hyperion), zeugt hier mit der neuaufsteigenden Mondgöttin (Neaira) zwei Töchter, Phaetusa und Lampetie. Diese beiden sendet die Mutter, nachdem sie aufgewachsen, nach dem fernen Thrinakria, um dort die Rinder= und Schafherden des Vaters zu hüten. — Wir erkennen in diesen Lichtthieren, worauf auch ihre Zahl deutet, das Mondjahr, in den beiden Hüterinnen die Eos bei ihrem Aufgang und Untergang: jene Herden sind zwei, die gleiche Zahl der Nächte und der Tage bezeichnend; ebenfalls zwei sind die Hüterinnen, die aufsteigende Eos für die Tage, die untergehende für die Nächte (darum verkündet auch v. 375 Lampetie allein dem Helios, daß ihm die Gefährten des Odysseus Rinder geraubt). Daß aber Phaetusa und Lampetie wirklich nur die Eine Eos in ihrer doppelten Erscheinung bezeichnen, darauf deuten auch die Rosse, die ihr Homer gibt (Λάμπος, Φαέθων; Odyss. XXIII, 246).

[8]) Ἰώ (εἶμι); griechische Deutung des ägyptischen Joh (des Leuchtenden,

Nun verwandelt Zeus [9]) die Verfolgte, um sie zu schützen, in eine Kuh (Hörner des Mondes). Doch auch in dieser Verwandlung entgeht sie nicht der Eifersucht der Hera; listig erbittet sich diese die weißschimmernde Nebenbuhlerin von ihrem Gatten, sperrt sie in ihren geheiligten Hain [10]) (Beleuchtung der Erde durch den Mond) und läßt sie dort von dem tausendäugigen Argos (Sternenhimmel) bewachen.

Von diesem Wächter nun sie wieder zu befreien unternimmt im Auftrage des Zeus, der fortan der Geliebten sich annimmt, Hermes. Er tritt in den Hain der Göttin, zaubert den Argos, dessen allspähender Blick [11]) ihm einen Raub der Bewachten nicht gestattet, in Schlaf und schlägt ihm mit der Harpe [12]) das Haupt ab. In demselben Augenblick aber sendet Hera der Befreiten eine Bremse, [13]) deren Stich sie zum Wahnsinn treibt und im rastlosen Irren die Welt zu durchwandern zwingt.

Hermes ist in diesem Mythus der hellleuchtende Morgen- und Abendstern, der Bote der Sonne beim Aufgang und Untergang und zugleich Gefährte der Mondgöttin. [14]) Mit seinem Erscheinen am

---

des Mondgottes; S. Röth Gesch. uns. abdl. Phil. p. 147); in der Sprache der Argiver Mond, S. Welcker A. Trilog. p 125.

[9]) Apollod. II, 1, 3.

[10]) Apollod. (l. c.) nennt ihn *Μυκηναίων ἄλσος*. Bei Sophokles (Elekt. v. 5) wird das Land *Ἄργος* Hain der Io genannt.

[11]) *Ἄργος ὁ πανόπτης.*

[12]) So ist er dargestellt auf einem geschnittenen Stein bei Lippert Daktyl. Scrin. III. n. 119. In der Rechten hält er die Harpe, in der Linken das abgeschlagene Haupt des daliegenden Panoptes; eine Bremse sticht die zur Wuth getriebene Kuh, und auf einem Baum steht der Pfau, auf dessen Schweif nach späterer Dichtung die Argosaugen übergingen. Die Harpe ist ein uraltes Todeswerkzeug und kömmt auch im argolischen Mythus des Perseus vor. Nach Apollodor geschieht die Tödtung durch einen Steinwurf (Beziehung zur Sonne). Vgl. die Harpe im phönizischen Mythus (Bel; Kadmos), Movers Relig. d. Ph. p. 272. 514 ff.

[13]) Vgl. Odyss. XXII, 299 ff. (*οἱ δ' ἐφέβοντο κατὰ μέγαρον, βόες ὣς ἀγελαῖαι, τὰς μέν τ' αἰόλος οἶστρος ἐφορμηθεὶς ἐδόνησεν*). Im Prometheus des Aeschylos (v. 568 ff.) wird übereinstimmend mit der dortigen Auffassung (S. Th. II, p. 254 ff.) diese Bremse zum Rachegeist des getödteten Argos: *οἶστρος, εἴδωλον Ἄργου γηγενοῦς* (so hier) — *ὃν οὐδὲ κατθανόντα γαῖα κεύθει· ἀλλὰ μὲ τὰν τάλαιναν ἐξ ἐνέρων περῶν κυνηγετεῖ* —.

[14]) Auch die Erzählung von Kleobis und Biton, ursprünglich ein argolischer Mythus, ist diesem Verhältnisse entsprungen. Jene Kydippe (die Rosseberühmte, wie auch bei den Eleern nach Pausanias V, 1, 2 die Geliebte oder Gattin des Endymion *Ὑπερίππη* genannt wird), welche von diesem Brüderpaar zum Tempel gefahren wird, ist wie Io Priesterin zu Argos und

Abend tritt Hermes in den Hain der Hera, wo Argos wacht; mit seinem Aufleuchten am Morgen sinkt der Sternenhimmel in Schlaf und Hermes wird zum Argostödter: zum „mächtigen" durch den Sieg des Lichtes, das der Stern heraufführt, zum „scharfspähenden" durch den blinkenden Glanz, mit dem er emporstrahlt.

So verweist der obige Typus auf einen argivischen Mythus, dessen Hintergrund der orientalische Sonnen- und Mondcult bildet. Wie in so vielen Fällen wurde auch hier, was ursprünglich am Himmel vorging, auf menschliche Verhältnisse bezogen und auf diesem neuen Grunde wieder weiter ausgeschmückt: der Hain der Hera wurde in das mykenische Gebiet verlegt, Io wurde zur argivischen Königstochter, ihre Leiden zu den Verfolgungen des altpelasgischen Cultes.

Homer nennt die Io nicht, noch verräth er durch andere bestimmte Angaben, wie viel von den einzelnen Zügen des angeführten Mythus ihm bekannt gewesen sei. Daß er aber vor ihm, wenn auch nur in den Hauptzügen, bestanden haben müsse, läßt sich nicht nur aus seinem Argostödter, sondern auch aus anderen übereinstimmenden Zügen schließen. So spricht er von Helios in einer Weise, die das alte Liebesverhältniß zwischen Sonne und Mond voraussetzt; so nennt er Zeus den „weithinschauenden",[15]) eine Bezeichnung, die dem Sonnengott eigenthümlich ist; so hat er der Hera das Prädikat „die kuhgestaltige",[16]) das ihr nur als Mondgöttin zugetheilt werden konnte, erhalten. Zu solchen Prädikaten aber gibt die eigentlich homerische Vorstellungsweise nicht bloß keine Veranlassung, sie widerspricht ihnen sogar, so daß sie eine genügende Erklärung in der

---

Mondgöttin (vgl. die Iphigeneia als Priesterin der Artemis und auch Artemis selbst, wie sie zu Hermione einen Tempel hatte, Pausan. 11, 35. 2). Ihre Fahrt in den Tempel ist ihre Emporfahrt am Himmel; Kleobis und Biton sind Hermes als Morgen- und Abendstern: ihr Schlummer im Tempel ist ihr Wirken am nächtlichen Sternenhimmel, ihr Tod am Morgen ihr Erlöschen mit dem Beginn des Tages.

[15]) εὐρύοπα So heißt es von Helios (Odyss. XI, 109. XII, 323. Il. VII, 277): ὃς πάντ᾽ ἐφορᾷ καὶ πάντ᾽ ἐπακούει. Auf Zeus als Sonnengott führt auch die Vorstellung zurück, daß Poseidon ihm die Rosse vom Wagen spannt (Il. VIII, 440).

[16]) βοῶπις (ὤψ nicht bloß das Auge, sondern auch die Gestalt, in so fern sie ins Auge fällt). Homer kannte die ursprüngliche Bedeutung des Prädikates nicht mehr und verband damit ohne Zweifel die Vorstellung des Erhabenen im Blicke der Götterkönigin. So gab auch Polyklet wohl mit Rücksicht auf Homer seiner Herastatue ein großes schöngewölbtes Auge, in dessen Blick selbstbewußte Kraft und würdevolle Strenge sich mit liebevoller, hingebender Milde verband.

That nur auf dem Standpunkte, von dem aus wir den Argostödter gedeutet haben, zulassen.

In Argos scheint, ebenfalls in der frühesten Zeit, auch ein Cult des lykischen Apollo bestanden zu haben. Darauf deutet schon der Wolf des Danaos, und es möchte wohl die Behauptung nicht allzu gewagt sein, daß der „lichtgeborene"[17]) Apollo bei Homer in diesem Cult ebenso, wie die vorigen Prädikate in dem der Sonne und des Mondes, seine Quelle habe. Mit diesem Apollo aber tritt die Entwicklung des Hermesmythus in ein neues Stadium, und wir müssen vorerst auf die weiteren Typen, die Homer in Bezug auf diesen erhalten hat, unsern Blick richten. Von besonderer Wichtigkeit für unsere Frage ist folgender:[18])

Drauf ergriff er den Stab, womit er die Augen der Menschen
Zaubert in Schlaf, wie er will, und wieder vom Schlaf sie erwecket.

War einmal Hermes der hellleuchtende Stern, der das Licht des Tages heraufführt,[19]) so mußten auch die Merkmale, die man in den Wirkungen des Lichtes erkannte, auf ihn bezogen werden. Nun aber offenbart sich das Licht zunächst in den harmonischen Bewegungen der Gestirne am Himmel,[20]) im harmonischen Umschwung der Zeiten,[21]) im harmonischen Wechsel der vielfachen Erscheinungen,[22]) die auf der Erde diesem Umschwung folgen. Dadurch wird Hermes, als Bringer des Lichtes, zum Erfinder der Harmonie, der Musik, und der homerische Hymnus auf den Gott, wenn gleich später gedichtet, scheint aus uralter Quelle geschöpft zu haben, wenn er Hermes die Lyra erfinden und an Apollo abtreten

---

[17]) *λυκηγενής.*

[18]) Odyss. V, 47. 48. XXIV, 3. 4. Il. XXIV, 343—45.

[19]) Vgl. Il. XXIII, 226: *ἦμος δ' Ἑωσφόρος εἶσι φόως ἐρέων ἐπὶ γαῖαν* —. Odyss. XIII, 93: *εὖτ' ἀστὴρ ὑπερέσχε φαάντατος, ὅς τε μάλιστα ἔρχεται ἀγγέλλων φάος ἠοῦς ἠριγενείης.*

[20]) Schon Homer kennt die Sternentänze, wenn er von den Chören der Eos (Odyss. XII, 4) spricht.

[21]) Vgl. Odyss. X, 469—61: *ἀλλ' ὅτε δή ῥ' ἐνιαυτὸς ἔην, περὶ δ' ἔτραπον ὧραι μηνῶν φθινόντων, περὶ δ' ἤματα μακρὰ τελέσθη.* Odyss. XXIV, 344 heißen die Horen *Διὸς ὧραι*, wie sonst auch das Jahr *Διὸς ἐνιαυτός* (Zeus hier nach alter Vorstellung Sonne) genannt wird. Il. VIII, 393—96 sind die Horen Verwalterinnen der Thore des Uranos und des Olympos und zugleich erscheinen sie (v. 433 ff.) als Dienerinnen der Hera. Auch hier stehen die Horen in Beziehung zum Licht und ihre Verbindung mit der Hera weist auf die alte Mondgöttin zurück.

[22]) Hieher gehören bei Homer auch die Tänze der Nymphen (vgl. Odyss. XII, 318).

läßt. Kaum ist nämlich der tagbringende Stern erschienen und der erste Ton der Lichtharmonie angeschlagen, da steigt die jugendliche Sonne, Apollo, empor und übernimmt, um es in vollendeter Weise zu führen, das himmlische Spiel. Uebereinstimmend mit dieser Deutung sind dann auch die übrigen Hauptmomente jenes Hymnus: der Fund der Schildkröte,[23]) die Wegführung der Sonnenrinder nach Pylos,[24]) die Geschenke des Apollo. Aber in der Ilias[25]) schon ist Apollo im Kreise der singenden und tanzenden Musen Herr der Musik, und zugleich werden ihm Prädikate[26]) gegeben, die hinlänglich den früheren Sonnengott erkennen lassen. So setzt auch die Ilias schon die Erfindung des Hermes und seinen Austausch an Apollo voraus.

An die Vorstellung der Harmonie knüpft sich in nächster Folge die des Lieblichen, Einschmeichelnden, Bezaubernden. Dadurch wurde der Stab, mit dem Hermes anfangs die Himmelslyra gerührt, zum goldenen Zauberstab, und die Wichtigkeit desselben war Veranlassung, daß ein besonderes Prädikat ihn als Besitzer desselben bezeichnete.[27]) Dieser Stab ist somit nur ein Symbol der zauberischen Lichtkraft und konnte auch anderen Göttern, in denen diese Kraft sich offenbarte, zu Theil werden.[28]) Welche Objekte

---

[23]) Die Schildkröte als Symbol der Welt schon bei den Indern; bedeutungsvoll bei den Griechen dem Pan geweiht. Der leuchtende Hermes tritt aus der Höhle (Symbol der Nacht), wo er in Windeln gelegen (Morgen), erblickt die vor ihm hinwandelnde Schildkröte (die Welt), raubt ihr das dunkle Nachtleben und schafft es um zum Lichtleben der Harmonie.

[24]) Nach der Gegend des Untergangs; vgl. Il. V, 397, wo Pylos auf das Schattenreich zu beziehen ist. Am Tage gehören die Rinder dem Apollo, am Abend stiehlt sie ihm Hermes und führt sie über die Gefilde der Nacht hinweg zum Untergang — gegen Morgen treibt er sie hier in das hohe Gehöfte, schlachtet beim Leuchten des Mondes noch zwei und eilt dann wieder zur Wiege zurück, sich bergend in den Windeln. Kaum aber ist der Tag angebrochen, kömmt Apollo die Rinder zu suchen; Hermes muß die Wiege verlassen und mit ihm zum Uranos emporsteigen. Nun spricht Zeus die Rinder dem Apollo zu; aber am Abend erhält sie Hermes von diesem als Gegengeschenk für die Lyra wieder.

[25]) Il. I, 603—5.

[26]) S. Th. I, p. 90.

[27]) *χρυσόῤῥαπις.*

[28]) So der Sonnentochter Kirke, Odyss. X, 238. 293. 319; so der lichtäugigen Athene, Odyss. XVI, 172. 456. Dieser Stab ist von dem des Hermes nur dadurch unterschieden, daß er auf einzelne Fälle und auf die Wirkung des Zaubers beschränkt ist. Vgl. die goldene Wünschelruthe (wunsciligerta) in der deutschen Mythologie. — Einen ähnlichen Zauberstab mit Beziehung auf Liebe und Harmonie führt auch Eros auf einem herkul. Gemälde (Pitt. d'Ercol. T. VII.).

aber findet Hermes, nachdem er die Lyra weggegeben, für die Wirkungen seiner Zaubermacht? Seine Sphäre ist die des Morgens ebenso wie die des Abends; dort leuchtet er der aufsteigenden Sonne voran, hier folgt er der niedersinkenden nach; dort übergibt er dem lichtgebornen Apollo das Saitenspiel, hier treibt er die ihm gestohlenen Rinder in die Höhle und wird wieder mit denselben, als er sie hervorzuholen gezwungen wird, von ihm beschenkt. So muß in der universellen Erscheinung, die dem Aufgang vorausgeht, so wie in derjenigen, die dem Untergange folgt, sein nächstes Wirken sich kundgeben. Diese Erscheinung aber ist, soweit die Anschauung des noch an die Natur gebundenen Geistes dringt, keine andere als die des Aufwachens einerseits, die des Versinkens in Schlaf auf der anderen Seite. Dadurch wird Hermes, wie ihn auch die oben angeführte typische Zeichnung darstellt, zum Gott, der in Schlaf zaubert und aus dem Schlafe wieder erweckt, der Goldstab aber, den er führt, zum Lichtstab, mit dem er den Zauber vollbringt.

Schon in der Ilias wird der Tod als Bruder des Schlafes bezeichnet, und es setzt diese Combination, wie wir schon früher gesehen, eine weit mildere Vorstellung, als in den Zügen des Hades gegeben ist, voraus. Demnach dürfte es auch nicht auffallen, ja es könnte nur als eine Ergänzung der homerischen Auffassungsweise gelten, wenn der Zauberstab des Hermes nicht bloß über den Schlaf, sondern auch über den Bruder desselben, den Tod, geböte. Doch bevor wir diesen Punkt weiter verfolgen, müssen wir noch einen anderen Typus, den Homer seinem Hermes und zwar schon dem Argostödter gibt, näher zu beleuchten suchen. Es ist dieß das Prädikat „der Geleiter", und das Wort, welches ihn als solchen bezeichnet,[29]) läßt bei dem Umstande, daß bei Homer schon ein anderes an seine Stelle getreten ist,[30]) einen vorhomerischen Inhalt kaum bezweifeln.

Indem Hermes von Zeus beauftragt die weiße Kuh Io aus dem Sternenhain befreit, wird er zu ihrem Führer; er bleibt in dieser Eigenschaft, wenn er die gestohlenen Rinder über die Gefilde der Nacht in sein Gehöfte treibt; wenn er den Tag am Morgen

---

[29]) διάκτορος.
[30]) πομπός.

heraufbringt und wieder zum Abend geleitet; wenn er beim Aufsteigen und Niedergehen der Nacht als Gefährte des Mondes sich zeigt. In allen diesen Fällen geht seine Führung durch die Räume des Aethers, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß dieß auch die ursprüngliche Bedeutung des bezeichneten Typus sei.[31]) Führer aber ist Hermes auch, wenn er die Gestirne am Himmel oder die lebende Schöpfung auf der Erde in Schlaf versenkt oder wieder aus dem Schlaf erweckt. Und wird nun, was er ursprünglich im universellen Raum wirkt, speciell auf die Sphäre des Menschen bezogen, so muß er auch hier wieder nur mit den Modificationen, die diese erheischt, in jener Eigenschaft erscheinen. So geleitet er bei Homer den Priamus durch das Dunkel der Nacht zum Zelt des Achilles;[32]) so die Gefährten des Odysseus ebenfalls in der Nacht zur Ziegeninsel; so den Odysseus selbst auf dem Weg zur Zauberin Kirke.

Im innigsten Zusammenhang mit dem Führer und Geleiter alsdann steht der Bote, und fast immer verknüpft sich mit der Vorstellung des einen zugleich die des anderen. So ist Hermes Bote schon im Jomythus, wenn er im Auftrag von Zeus sein Geschäft vollzieht; er ist es wieder, wenn er das Kommen des Tages und wenn er das Einrücken der Nacht verkündet; er ist es, wenn er im Staate der Götter Befehle des Herrschers ausrichtet, oder wenn er in den Kreis der Menschen eintretend seine Rathschlüsse aus dem Olymp zur Kenntniß und zum Vollzug bringt. Als Geleiter und Bote aber ist er Herold der Götter und Gott der Herolde unter den Menschen.

Die weiteren Eigenschaften, die Homer diesem Herold gibt, setzen das Ganze der Ideenreihe, die wir bis jetzt entwickelt, voraus. War es ursprünglich Geschäft des Hermes, die Lichtrinder durch die Räume

---

[31]) *διάκτορος* von *διάγω*, hindurchführen. So heißt es im homerischen Hymnus v. 96: *καὶ πεδί' ἀνθεμόεντα διήλασε κύδιμος Ἑρμῆς.* V. 391—393 befiehlt Zeus: *ἀμφοτέρους ὁμόφρονα θυμὸν ἔχοντας ζητεύειν, Ἑρμῆν δὲ διάκτορον ἡγεμονεύειν.* Döderlein (Gloss. I. B. p. 244) erklärt *ἡγεμονεύων* v. 259 als gleichbedeutend mit *διάκτορος ὤν*: mit Recht, obwohl an dieser Stelle die von Matthiä vorgeschlagene Lesart *ἠπεροπεύων* mehr dem Zusammenhang entspricht. Wenn ferner Döderlein p. 41 richtig sagt: „Als *ψυχοπομπός* würde Hermes vielmehr *κατάκτωρ* heißen als *διάκτωρ*, so beweist dieß eben den anderweitigen Ursprung des Prädikates, und wo sollte dieser eher zu suchen sein als in dem Mythus, in dem es zuerst typisch dem Gotte beigelegt wird?

[32]) Il. XXIV, 153—55: *τοῖον γάρ οἱ πομπὸν ὀπάσσομεν Ἀργειφόντην, ὃς ἄξει, εἵως κεν ἄγων Ἀχιλῆϊ πελάσσῃ.*

des Himmels zu treiben und schützend die Mondkuh ihrer Verderberin zu entführen, so mußten auch die irdischen Rinder in seine Obhut kommen: er mußte unter den Menschen Geber und Beschützer der Herden werden.[33]) Und weil den homerischen Menschen prangende Herden als Hauptquelle des Reichthums galten, so daß selbst die mannbaren Töchter rindererwerbende Jungfrauen[34]) genannt werden konnten, so mußte auch die Verleihung des Reichthums und des Glückes, das an diesen sich knüpft, ihm zukommen. Aus der Vorstellung der Harmonie alsdann und ihres Zaubers ergibt sich die liebliche Weise,[35]) in welcher er den Sterblichen naht, der wohlwollende Schutz, den er ihnen gewährt,[36]) das wunderkräftige Heil,[37]) das er ihnen spendet. In derselben Reihe folgt die Anmuth, die er den Werken der unter seiner Obhut stehenden Menschen verleiht, die Anstelligkeit und Geschicklichkeit, mit der er sie alle Geschäfte vollziehen lehrt, die feine Gewandtheit des Geistes, mit der er sie begabt. Und wie er selbst schon diese Feinheit bei der Entführung der Jo und beim Rinderabenteuer zur List, zum Trug, ja selbst zu falschem Schwur ausspinnt, so werden auch diese Züge in sein Wirken aufgenommen.[38]) Weil endlich die Rede Hauptmoment der Thätigkeiten ist, die der Herold vollzieht, so sehen wir in dieser zuletzt die einzelnen Momente wie in einem Brennpunkte sich sammeln, der sofort wieder Quelle neuer Entwicklungen wird.

Nothwendiger Weise muß auch der goldene Stab, den der Gott als Symbol seines Wirkens führt, nach den verschiedenen Weisen, in denen dieses sich offenbart, verschiedene Bedeutung erhalten. Ursprünglich Lichtstab,[39]) dann Zauberstab, mußte er bald

[33]) Jl. IV, 490: *υἱὸν Φόρβαντος πολυμήλου, τόν ῥα μάλιστα Ἑρμείας Τρώων ἐφίλει καὶ κτῆσιν ὄπασσεν.* So wird Hermes Jl. XVI, 180 ff. von Liebe ergriffen zur schönen Polymele (der Herdenreichen), nachdem er sie erblickt im Reigentanze der Artemis, und zeugt mit ihr den herrlichen Eudoros (den Gabenreichen).

[43]) Jl. XVIII, 593: *παρθένοι ἀλφεσίβοιαι.*

[35]) Vgl. Jl. XXIV, 334: *Ἑρμεία· σοὶ γάρ τε μάλιστά γε φίλτατόν ἐστιν ἀνδρὶ ἑταιρίσσαι, καί τ' ἔκλυες, ᾧ κ' ἐθέλησθα.*

[36]) Daher das Prädikat *σῶκος*.

[37]) Vgl. Odyss. X, 302 ff., wo er dem Odysseus das schützende Zauberkraut zeigt. Hieher gehört auch das Prädikat *ἀκάκητα* (*ἀκέω*).

[38]) Vgl. Odyss. XIX, 395: *ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε· θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν Ἑρμείας.*

[39]) Auf die Schöpferkraft des Lichtes ist auch die ithyphallische Natur des Gottes in den ältesten Mythen (vgl. Herodot II, 51) zu beziehen.

zum Hirtenstab werden, dann zum Stabe des Glückes und des Reichthums, endlich zum Heroldstab. Jede dieser Beziehungen jedoch schließt immer wieder die vorigen in sich, so daß der Stab des Heroldes sich zu den übrigen ebenso wie die des Heroldes Rede zu den übrigen Funktionen des Hermes verhält.

Die Züge, die wir bis jetzt von Hermes entworfen, ausgehend von den homerischen Typen, zeigen die Hauptmomente, aus denen er hervorgegangen, und schließen mit dem Bilde, das uns im eigentlich homerischen Hermes vor die Augen tritt. Nehmen wir nun die oben schon berührte Frage, ob der Wirkungskreis dieses Hermes auch auf die Todten sich erstrecke, wieder auf, und suchen wir von dem Standpunkte, auf den uns die Entwicklung geführt, die Lösung zu gewinnen.

Der homerische Hermes wirkt in der Nacht, während die übrigen Götter schlafen, nicht minder als am Tage: Nachtsphäre aber ist nach homerischer Vorstellung auch das Schattenreich. Ferner gehört unter die Wirkungen des Hermes auch diese, daß er die von ihm Geleiteten, wenn es die Umstände erfordern, unsichtbar macht:[40]) unsichtbar aber werden auch die Todten von Hades gemacht und wohl kennt Homer den Helm,[41]) den dieser mit Beziehung auf diese Wirkung trägt. Hermes erscheint dann vorzugsweise in wichtigen Angelegenheiten als Bote, auf gefahrvollen Pfaden als Geleiter: sollte er nun gerade die wichtigste Botschaft, die des Todes, nicht melden, auf der verhängnißvollsten Wanderung den Menschen nicht geleiten? Fassen wir diese Punkte genau ins Auge und verknüpfen wir damit die Folgerungen, zu denen wir schon im Vorigen, insbesondere durch das Verhältniß zwischen Schlaf und Tod, geführt wurden, so sehen wir uns zu dem Schlusse genöthigt, daß der homerische Hermes für das Schattenreich ebenso wie für die Lichtsphäre tauge, ja daß, wenn er in jener nicht erschiene, darin eher ein Widerspruch als im entgegengesetzten Fall erkannt werden

---

[40]) Vgl. Il. XXIV, 337: *ὣς ἄγαγ᾽, ὡς μήτ᾽ ἄρ τις ἴδῃ μήτ᾽ ἄρ τε νοήσῃ* —. Hom. Hymn. v. 142 ff.

[41]) Il. V, 845. Dieser Helm ist ursprünglich Symbol der Todesnacht; daher erhält ihn auch Perseus, als er in dieser Sphäre wandelt. An der cit. Stelle trägt ihn Athene und tritt dadurch in ein näheres Verhältniß zu Hades (mit Hades vereinigt auf einer Gemme, Müller, Denkm. II, 2. n. 226); ebenso mußte ihn auch Hermes tragen können, wie dieß im Gigantenkampf (Apollod. 1, 6, 2) auch wirklich geschah. Vgl. die Tarnkappe in d. deutschen Mythol.

müßte. Wenn nun dennoch Hermes in der Ilias und Odyssee die Seelen im Allgemeinen nicht wirklich in das Todtenreich geleitet, diese vielmehr, sobald die Lösung vom Leibe stattgefunden, allein dorthin wandern, so ist offenbar, daß der Grund hievon nicht in der Entwicklung seiner Idee, sondern nur entweder in einer mangelhaften Ueberlieferung der homerischen Vorstellungsweise, in so fern sie aus jenen Epen geschöpft wird, oder in einer besondern Richtung derselben, nach welcher sie eines solchen Geleiters leicht entbehren konnte, gesucht werden dürfe.

II.

Im homerischen Hymnus auf Hermes findet sich unter den Geschenken, welche dieser von Apollo erhält, auch der in der Ilias und Odyssee nicht erwähnte dreisprossige Stab.[1]) Diese Gestalt des Stabes kann passend nur auf die Vorstellung bezogen werden, daß Hermes in den drei Sphären, im Olymp, in der Unterwelt und auf der Erde wirksam sei. Damit stimmt dann auch überein, wenn es am Schluß jenes Hymnus von ihm heißt, daß er mit allen Unsterblichen verkehre und mit allen Sterblichen, und daß er allein bestimmt sei, als wahrer Bote in das Todtenreich zu gehen.[2]) Wenn aber weiter jenem Stabe die Eigenschaft zugetheilt wird, Wohlstand und Reichthum zu verleihen, und Alles Gute in Wort und That, so viel dem Apollo durch Zeus bekannt ist, zu vollführen,[3]) so steht dieß einerseits im Zusammenhang mit der Vorstellung von dem segenreichen Wirken der chthonischen Götter, andrerseits mit dem Glauben, daß man durch gewisse Zaubermittel sich der Heilwirkungen von Seite der Götter versichern könne.

Kaum dürfte wohl in diesen letzteren Zügen eine mystische Färbung zu verkennen sein; offenbar aber tritt eine solche hervor in den Thrien, die nach dem angeführten Hymnus Hermes ebenfalls

[1]) V. 528 (ῥάβδον) χρυσείην, τριπέτηλον. Vgl die dreifach gebundene Wünschelruthe in der deutsch. Mythol. Diese Uebereinstimmung weist die Vorstellung in eine frühere Zeit zurück, als die griechischen Quellen reichen.

[2]) V. 570: οἶον δ' εἰς Ἀΐδην τετελεσμένον ἄγγελον εἶναι. Bemerkenswerth ist hier der sonst in Beziehung auf Mysterien vorkommende Ausdruck τετελέσμ.

[3]) V. 527—30: Ich lese hier nach Hermanns Vorschlag ἐπικραίνουσ' οἴμους st. ἐπὶ κραίνουσα θεούς.

von Apollo erhält. [4]) Wenn wir nämlich von diesen beflügelten Schwestern hier lesen, daß sie nach Bienenart umherflatternd Wahrheit verkünden, sobald sie des duftenden Honigs genossen, auf Irrwege hingegen zu geleiten suchen, sobald sie der lieblichen Götterspeise entbehren; so liegt nichts näher als an die Wichtigkeit des Namens Melissa (Biene) in den Mysterien der Demeter und Kora zu denken, an den Honig als Symbol geistiger Nahrung, an jene Honigopfer, die eben in dieser Beziehung den chthonischen Göttern dargebracht wurden, an jene als Melissen bezeichneten Seelen, die, nachdem sie in Leiber eingezogen, rein sich zu halten suchen von der Materie, muthig sie bekämpfen und begeistert nach der himmlischen Heimath zurückstreben. [5])

Im orphischen Hymnus auf den unterweltlichen Hermes finden wir folgende höchst interessante Züge:

Der du am Strand des Kocytos, des unerbittlichen Stromes,
Weilest und führest die Schatten hinab in die Tiefen der Erde,
Von Dionysos entsprossen, den rauschende Chöre umschwärmen,
Und der Gebiet'rin von Paphos, der holdanlächelnden Göttin,
Wandelst im heiligen Hause der Herrscherin Persephoneia,
Lenkest der Seelen Schaar, die hinab das Schicksal gesendet,
Hermes, Geleiter im Tode! du zauberst mit göttlichem Stabe
Alle in nächtlichen Schlummer und weckst aus dem Schlummer
sie wieder,
Wenn ihnen nahet die Frist, denn durch des Tartarus Räume
Führer der Todten zu sein, der ewig lebenden Seelen,
Bist von Persephone du, der Göttin des Dunkels, bestellet.

Eine genaue Betrachtung dieses Hymnus zeigt, daß wir es hier nicht mit Einer Auffassungsweise, sondern mit verschiedenen, die in ihm zusammengeflossen sind, zu thun haben. Zunächst kehrt die Stelle, die wir oben aus Homer in Bezug auf die Gewalt des Hermes über den Schlaf angeführt haben, hier fast in derselben Form, nur mit bestimmter Beziehung auf den Tod, wieder. In dem Zuge ferner, daß Hermes aus dem Tode wieder erweckt und doch am Kocytos weilt, der unerbittlich die Seelen zurückhält, ist die düstere Vorstellung, die noch an den homerischen Hades sich knüpft, mit der heiteren der Palingenesie verschmolzen. Wenn es aber weiter heißt, Persephone habe als Beherrscherin im Schatten-

---

[4]) V. 550 ff.
[5]) S. Creuzer, Symbol. IV, 400 ff.

reiche Hermes mit seinem Amte betrauet, und wenn dieser selbst ein Sohn des Dionysos und der Aphrodite genannt wird, so verweist dies auf eine Mythenverkettung, deren Quelle kaum auf griechischem Boden zu suchen sein dürfte.

Wir erkennen in der Persephone dieses Hymnus zunächst jene Maia, die als Nacht höchste Göttin und Urgrund alles Gewordenen ist;[6]) wir finden ferner in ihr jene Persephone Selene, die als Königin im Nachtreich den Hermes zum Geleiter hat;[7]) wir sehen weiter in ihr das Urbild jener dreiköpfigen Hekate, die durch die drei Sphären des Alls ihre Fackel trägt; jene Allmutter, die bald erscheinend, bald wieder verschwindend alles Leben aus sich hervorsendet und alles wieder in ihren Schooß zurücknimmt.[8]) In letzterer Beziehung tritt sie selbst an die Stelle der Demeter, die ebenso bald in der Tiefe waltend bald wieder erscheinend[9]) Gewänder des Lebens wirkt und im Tode immer das Gewebe wieder zerstört.

Forschen wir nach der Einheit dieser vielfachen Erscheinungsweisen, so bemühen wir uns umsonst sie in der griechischen Persephone, die selbst als eine der letzteren sich erweist, zu finden. Dies nöthigt uns, über den griechischen Mythus hinausgehend, sie in andern verwandten Kreisen aufzusuchen. Den nächsten und natürlichsten Anhaltspunkt bietet uns wohl die ägyptische Isis. In dieser[10]) finden wir die Momente, die wir so eben hervorgehoben, vereint;

---

[6]) So in dem orphischen Fragm. bei Procl. in Tim. 2, p. 63, 49, wo der Demiurg seine Anrede mit den Worten beginnt:
Μαῖα, θεῶν ὑπάτη, Νὺξ ἄμβροτε, πῶς τάδε, φράζε,
πῶς δεῖ μ᾽ ἀθανάτων ἀρχὴν κρατερόφρονα θέσθαι;

[7]) S. Creuzer, Symb. III, 473. IV, 381. 385.

[8]) Hymn. orph. XXIX, 12 ff.:
εἰαρινή, λειμωνιάσιν χαίρουσα πνοῇσιν
ἱερὸν ἐκφαίνουσα δέμας βλαστοῖς χλοοκάρποις,
ἁρπαγιμαῖα λέχη μετοπωρινὰ νυμφευθεῖσα·
ζωὴ καὶ θάνατος μούνη θνητοῖς πολυμόχθοις,
Φερσεφόνεια φέρεις γὰρ ἀεὶ καὶ πάντα φονεύεις.

[9]) Hymn. orph. XL, 12: *σὺ χθονίη, σὺ δὲ φαινομένη —.*

[10]) Derjenigen nämlich, welche die Aegypter als die höchste Göttin verehrten und vor und über den Osiris setzten, Herod. II, 40 ff. Aehnlich ist die syrische Tiratha oder Atergatis, die bei Apulejus (Metam. lib. XI, p. 254) als regina coeli, als Ceres alma, als coelestis Venus, als Phoebe und als Proserpina angeredet wird, und die in ihrer Antwort von sich selbst sagt: en adsum — natura prisca parens, elementorum domina, seculorum progenies initiatis, summa numinum, regina manium, prima coelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae coeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferorum deplorata silentia nutibus meis dispenso.

zugleich zeigen sie hier eine naturgemäße Entwicklung aus einem gemeinschaftlichen Mittelpunkte, was entschieden zur Annahme berechtigt, daß wir der Quelle hier wenigstens näher gerückt sind. Wichtig nun ist in Beziehung auf diese Isis vor Allem, daß ihr in bestimmten Erscheinungsweisen als Begleiter, wie Hermes der Persephone, Anubis zugesellt wird. Dieser fährt mit ihr, in so fern sie als Göttin des Mondes erscheint, wie Herakles (Horus) mit der Sonne, am Himmelsgewölbe umher.[11]) Ebenso steht er ihr zur Seite, wenn er als Hundsstern die Gestirne bewacht und durch das nächtliche Dunkel führt, während sie als Königin der Nacht dahinwandelt. Beachten wir dabei, daß die Sterne Wohnungen der Seelen, ja daß sie nach einer gewissen Auffassung selbst Seelen sind,[12]) so haben wir auch in diesem Anubis einen Seelenführer, der zugleich Gefährte der Nachtkönigin ist; und fassen wir weiter ins Auge, daß die Unterwelt der Aegypter nicht im Innern der Erde, sondern über ihr im Himmelsraume sich findet[13]), so haben wir in jener Nachtkönigin auch zugleich eine Beherrscherin der Todtenwelt und der Todten.[14])

Anubis war als Hundsstern auch Verkünder der Nilflut, und in feierlicher Weise beobachteten die ägyptischen Priester seinen Aufgang, um aus den dabei vorkommendeu Umständen Schlüsse für das neu beginnende Jahr zu ziehen. Dadurch wird Anubis zugleich Bote und Gefährte des im Nilstrom waltenden Gottes, des mit der Isis sich gattenden Osiris. Indem aber der Hundsstern zum Ausgangspunkt für die Berechnungen der Sternenkreise wurde und so gleichsam den Griffel führte, mit dem die ägyptische Wissenschaft die siderischen Bahnen an den Himmel schrieb, trat er in die innigste Verbindung mit dem sonst von ihm verschiedenen Thot, dem Schrifterfinder und Repräsentanten alles Wissens. Dieser Thot-Anubis nun, bald in der Eigenschaft des einen, bald in der des andern, bald in

---

[11]) Plutarch. de Isid c. 41.

[12]) Vgl. Plutarch. de Isid. 21: *οὐ μόνον δὲ τούτου* (des Osiris) *οἱ ἱερεῖς λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγέννητοι μηδ' ἄφθαρτοι, τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς κεῖσθαι καμόντα καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα* —. Seelen der innenweltlichen Götter und Dämonen; zu den Schaaren der letzteren aber gehören ursprünglich auch die Seelen der Menschen (S. Th. I, p. 116).

[13]) Vgl. Thl. II, 182 ff.

[14]) Vgl. Plutarch. de Isid. c. 27: *οὐ γὰρ ἄλλον εἶναι Σάραπιν ἢ τὸν Πλούτωνά φασι, καὶ Ἶσιν τὴν Περσέφασσαν* —.

der Einheit beider sich offenbarend, tritt nicht bloß als beständiger Gefährte der Isis auf und des Osiris, sondern auch als wahrer Geleiter der Seelen durch die Sphäre des Geistes sowohl als durch die der Natur, auf den Bahnen des Lebens ebenso wie auf denen des Todes.

Nach der Erzählung Plutarchs[15]) erfuhren das Leidensgeschick, welches Typhon dem Osiris bereitet hatte, zuerst die Pane und Satyre in der Gegend von Chemmis. In Folge des Lärmes, den sie erregten, drang die Kunde auch zu den Ohren der Isis. Sie schnitt sich sofort eine Haarlocke ab, hüllte sich in Trauergewänder und irrte umher, ihren geraubten Gemahl wieder aufzusuchen. Niemand, wer immer ihr begegnete, blieb ungefragt. Da erzählten ihr Kinder, sie hätten gesehen, wie die Leichenkiste, von Typhons Genossen der tanaitischen Mündung übergeben, nach dem Meere fortgetrieben worden sei. Zugleich erfuhr sie in jener Gegend, daß Osiris einst der Nephthys, im Irrthum sie für die Isis haltend, sich beigesellt und einen Sohn gezeugt habe. Auch ließ ihr der Kranz von Melilotos, den jener bei der Nephthys zurückgelassen, hierüber keinen Zweifel. Sie suchte sofort das Kind, das von der Mutter sogleich nach der Geburt aus Furcht vor Typhon war ausgesetzt worden. Hunde leiteten sie auf die Spur und es gelang ihr nach vielen Mühen es zu finden: sie nahm es auf und erzog es zu ihrem Wächter und Gefährten. Sie gab ihm alsdann den Namen Anubis, von dem es heißt, daß er die Götter ebenso bewache, wie die Menschen bewacht werden von den Hunden.[16])

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß wir in diesem Anubis den unterweltlichen Hermes des obigen Hymnus, in Osiris, der ihn mit der Nephthys zeugt, den dort mit der Aphrodite zur Zeugung des letzteren sich verbindenden Dionysos haben. Daß dieser letztere schon zur Zeit des Herodot[17]) mit Osiris verglichen, später geradezu mit ihm identificirt wurde, ist bekannt; auffallend aber kann es auch nicht erscheinen, wenn hier

[15]) Plutarch. de Isid. c. 14.

[16]) Vgl. Diodor. I, 87: *τὸν δὲ κύνα πρός τε τὰς θήρας εἶναι χρήσιμον καὶ πρὸς τὴν φυλακήν· διόπερ τὸν θεὸν, τὸν παρ᾽ αὐτοῖς καλούμενον Ἄνουβιν, παρεισάγουσι κυνὸς ἔχοντα κεφαλὴν, ἐμφαίνοντες ὅτι σωματοφύλαξ ἦν τῶν περὶ τὸν Ὄσιριν καὶ τὴν Ἶσιν.*

[17]) Herod. II, 144: *Ὄσιρις δέ ἐστι Διόνυσος κατ᾽ Ἑλλάδα γλῶσσαν.*

Nephthys der Aphrodite gegenübergestellt wird. Ein Berührungspunkt könnte schon darin gefunden werden, daß Nephthys ebenso Gattin des verwüstenden Typhon ist, wie die griechische Göttin nach einem alten Mythus dem Ares beigesellt wird. Bei Plutarch wird aber auch ausdrücklich Nephthys zugleich Ahrodite genannt [18]) und bei Diodor geradezu für die letztere selbst gesetzt. [19]) Uebereinstimmend mit dem Wesen der Aphrodite ist dann auch der Zug, daß Osiris den Kranz von Melilotos bei der Nephthys zurückläßt; diese charakterisirt sich dadurch als eine Göttin, die im feuchten Dunkel die Keime des Naturlebens aufnimmt und wieder aus ihm emporsprießen läßt. Indem sie aber auch als Athor, Göttin der Nacht, erscheint, von dem niedergehenden Osiris den Anubis gebiert und unter den Gottheiten, die an den fünf Zusatztagen zur Welt kommen, als die letzte [20]) genannt wird, tritt sie in die innigste Beziehung zur Nacht= und Todesgöttin Isis, ebenso wie Aphrodite als die dunkle am Wesen der Persephone Theil nimmt, oder selbst mit ihr unter einem gewissen Gesichtspunkt identisch wird. Nicht minder rückt in dieser Verschmelzung Dionysos an die Stelle des Aidoneus oder Pluto, dem die allgemeine Vorstellung der Griechen die Persephone als Gattin zugesellt.

So finden wir uns, wenn wir dem Faden der hier gegebenen Entwicklung folgen, nicht bloß mit unserem Hermes, sondern auch mit den Eltern desselben auf ägyptischem Boden. Wir hätten uns sogleich auf Diodor, der ihn durch die Orphiker von Aegypten nach Griechenland kommen läßt, [21]) beziehen können, wenn die mythischen Angaben dieses Schriftstellers ohne anderweitige Begründung Glauben verdienten. Nun aber entsteht die weitere Frage, ob wir mit diesem Resultate schon zur eigentlichen Quelle gelangt seien. Zweifel dürfte schon die Behauptung Herodots [22]) erregen, nach welcher die ägyptische Herkunft des Hermes geradezu geläugnet und dieser den Pelasgern zugewiesen wird. Eine befriedigende Lösung dieser Frage läßt sich wohl nur finden, wenn wir die begonnene Entwicklung

---

[18]) Plutarch. de Isid. c. 12: *Νέφθυν, ἣν καὶ Τελευτὴν καὶ Ἀφροδίτην, ἔνιοι δὲ καὶ Νίκην* (richtiger *Δίκην*) *ὀνομάζουσιν.*
[19]) Diod. I, 13.
[20]) Plutarch. d. I. c. 12.
[21]) Diodor. I, 96.
[22]) Herodot. II, 51.

weiter verfolgend auf den asiatischen Boden uns hinüberversetzen und zunächst in Phönizien unseren Standpunkt nehmen.

Wir werden wohl nicht irren, wenn wir behaupten, daß das eigentliche Mittelglied zwischen Dionysos und dem Unterweltsgotte, zwischen Aphrodite und der Persephone im phönizischen Adonismythus gesucht werden müsse. Adonis wurde in Byblos, wo der Hauptsitz seines Cultes war, als höchster Gott verehrt. [23]) Als solcher war er, mit besonderer Beziehung auf das sinnlich reizende Naturleben, bald die Sonne, in so fern sie den Zauber des Lichtes zur Erde sendet, bald die prangende Lebensfülle selbst, die das Licht auf dieser hervorzaubert. Beigesellt war ihm als Gattin oder Geliebte Baaltis, die Göttin der Erde, in so fern sie vom Licht umfangen Mutter aller Erzeugnisse wird, oder Mylitta, in so fern der Trieb des Erzeugens beständige Liebeslust zum Licht in ihr entflammt. In beiden Beziehungen wurde ihr von den Griechen der Name Aphrodite gegeben. Buhle der Göttin aber war auch der verwüstende Ares: darum entbrannt' er in Eifersucht wegen Adonis und tödtete ihn auf der Jagd verwandelt in einen Eber. Das Blut des Gemordeten färbte den vom Gebirge zum Meere hinabrauschenden Fluß, und sofort wurde auch diesem zur Erinnerung an die That der Name Adonis gegeben. Als aber Aphrodite die Kunde vernommen, brach sie in laute Klagen aus, zerraufte sich die Haare und ließ nimmer ab von der Trauer, bis der Geliebte lebend ihrer Umarmung wiedergegeben war. Diese Vorgänge nun wurden alljährlich zu Byblos in einem siebentägigen Fest zur Zeit des Herbstes, wenn die Sonne zur winterlichen Sphäre sich hinabsenkte, unter entsprechenden Cermonien, mit Klagen um den Hingeschwundenen, mit Freudenruf über den Wiedererstandenen gefeiert. Ares nämlich ist hier der lebenvernichtende Winter und Symbol seiner Todesnacht der Eber; sein Verhältniß zu Aphrodite und Adonis weist hin auf den fortwährenden Wechsel zwischen Leben und Tod in der Natur. Wir müssen aber auch den ägyptischen Typhon in diesem Ares wiedererkennen, in Adonis den von ihm getödteten Osiris-Dionysos, in Baaltis-Mylitta jene Doppelgöttin, die als Nephthys dem Typhon gehörend doch dem Osiris sich zugesellt und als Isis um den Entrissenen klagend umherirrt, bis sie ihn wiedergefunden. Dieser

[23]) Sanchoniathonis Berytii fragm. (edt. Orelli) p. 20: θεῶν ὁ μέγιστος.

Beziehung entsprechend ist dann auch die Erzählung Plutarchs, welcher die Isis auf ihren Wanderungen nach Byblos gelangen, dort in einer Erikastaude den Osiris, dessen Sarg diese schnell zum Baum aufwachsend umschloß, wiederfinden und nach Aegypten zurückbringen läßt. Daß aber wirklich hier der ägyptische Mythus im Einfluß des phönizischen sich gestaltet habe, beweist nicht bloß die Uebereinstimmung der angeführten Momente, sondern auch der Umstand, daß sie hier viel mehr als dort einen nothwendigen Zusammenhang erkennen lassen. Adonis aber erscheint auch in Verbindung mit der sidonischen Himmelskönigin Astarte. Als solcher ist er Hadad, König der Könige, und herrscht als höchster Gott nach dem Rathschlusse des Kronos mit seiner Gemahlin über das Land.[24]) Auch in dieser Verbindung ist er Sonne, doch ohne die weichsinnliche Beziehung des Mythus von Byblos, ebenso wie Astarte hier, keineswegs identisch mit der lüsternen Mylitta, als reine Sternenkönigin gefaßt wird. Er heißt aber auch Hadad Rimmon, der den Granatapfel, das Symbol der üppigsten Fruchtbarkeit, zur Reife bringt.[25]) In dieser Bedeutung ist er speciell Sonne des vorgerückten Jahres, die nun, nachdem sie den Schmuck der Erzeugnisse auf der Erde vollendet, aus der Sphäre des Lebens scheidet, um im Reiche der Todten die Herrschaft fortzusetzen. Wir haben in diesem letzteren jenen unterirdischen Zeus, jenen alten Hades oder Aidoneus der Griechen, der, nur eine Erscheinungsweise des Einen Zeus, ebenfalls ursprünglich die Sonne war in der niederen Sphäre und selbst bei Homer noch hinlängliche Spuren einer solchen Bedeutung erhalten hat; wir finden dann in der reinen und gerechten Astarte, seiner Gemahlin, zugleich jene Persephone, die, ebenso wie diese ursprünglich Mondgöttin und Königin im Sternenreiche,[26]) dem Hades sich zugesellt und Gerechtigkeit übend über die Todten[27]) seine Herrschaft theilt.

Wir dürfen wohl keinen Anstand nehmen, diese reinere an die Astarte geknüpfte Auffassung des Adonismythus auch als die

[24]) Sanchon. p. 34: *Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Δημαροῦς καὶ Ἀδώδος βασιλεὺς θεῶν ἐβασίλευον τῆς χώρας Κρόνου γνώμῃ.*

[25]) S. Movers, U. über d. R. u. d. G. d. Phönizier p. 196.

[26]) Darauf weist auch bei Homer noch das Gorgohaupt zurück, das sie allein in ihrer Gewalt hat (Odyss. XI, 635) und der stygische Hund, von dem sie bewacht wird.

[27]) Vgl Odyss. XI, 217—19: *οὔτι σε Περσεφόνεια Διὸς θυγάτηρ ἀπαφίσκει, ἀλλ᾽ αὕτη Δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε κέν τε θάνωσιν.*

ältere zu betrachten; und nicht ohne vielfache Gründe läßt sich vermuthen,[28]) daß sie auch auf die älteste Gestaltung des ägyptischen Osirismythus ihren Einfluß ausgeübt habe. Nun aber entsprach dem Charakter der Phönizier und Syrer jene reine Astarte viel weniger als die sinnliche Mylitta; bald verschmolzen die Culte beider Göttinnen, und so kömmt es, daß wir auch die Astarte dem weichen Adonis zugesellt[29]) und gleich der Mylitta mit der griechischen Aphrodite identificirt finden.[30]) In jener reineren Auffassung aber ist uns ein Anhaltspunkt gegeben, von welchem aus wir das Verhältniß zwischen jenem ernsten Unterweltzeus der Griechen und diesem verweichlichten Adonis, zwischen jener reinen Persephone und dieser lüsternen Aphrodite genauer ins Auge fassen können.

Der Cult der Astarte ebenso wie der des Adonis führt in seinem Ursprung auf Mittelasien zurück.[31]) Von hier aus fand er unter verschiedenen Modificationen und Benennungen[32]) theils über den Norden und Nordwesten von Kleinasien seinen Weg herüber nach Thrazien und Griechenland, theils über den Süden nach Phönizien, von wo er nach den Küstenländern, in denen die Phönizier festen Standpunkt faßten, sich weiter verbreitete. Betrachten wir nun im Typus des homerischen Hades und der Persephone diejenigen Züge, die wir als die ältesten nachweisen können, so tragen sie durchaus

[28]) S. Movers Phöniz. p. 33 ff.

[29]) Cic. de N. D. III, 23: quarta syria Cyproque concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse creditum est.

[30]) Sanchon. p. 36: τὴν δὲ Ἀστάρτην Φοίνικες την Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσιν. Indem nun diese Aphrodite wieder in gewisser Beziehung Persephone war, so konnte auch Macrobius, freilich in der Weise seiner Zeit, sagen (Saturn. I, 21): Adonin quoque solem esse non debitabitur, inspecta religone Assyriorum, apud quos Veneris Architidis et Adonis maxima olim veneratio viguit, quam nunc Phoenices tenent. Nam physici terrae superius hemisphaerium, cujus partem incolimus, Veneris appellatione coluerunt; inferius vero hemisphaerium terrae Proserpinam vocaverunt. Ergo apud Assyrios sive Phoenices lugens inducitur dea, quod Sol annuo gressu per duodecim signorum ordinem pergens partem quoque hemisphaerii inferioris ingreditur, quia de duodecim signis Zodiaci sex superiora, sex inferiora censentur: et cum est in inferioribus et ideo dies breviores facit, lugere creditur dea tanquam Sole raptu mortis temporalis amisso et a Proserpina retento, quam numen terrae inferioris circuli et antipodum diximus. Rursusque Adonin redditum Veneri credi volunt, quum Sol evictis sex signis annuis inferioris ordinis incipit nostri circuli lustrare hemisphaerium cum incremento luminis et dierum.

[31]) Auch hier schon Verschmelzung des Astartedienstes mit dem der babylonischen Mylitta. S. Movers Phöniz. p. 630 ff.; Stuhr, Religionssysteme II, p. 263.

[32]) Vgl. die Culte der Tanais, Anaitis, Artemis, Zaretis u. a.

den Charakter desjenigen Cultes, der auf dem ersteren Weg seine Verbreitung gefunden. Fassen wir aber weiter ins Auge, daß schon in den frühesten Zeiten die Phönizier durch ihre Cultur in Aegypten, an den Küsten von Griechenland und Kleinasien bis an den Pontus hin und auf den Inseln, namentlich auf Kypros, Kreta, Samothrake entschiedenen Einfluß übten, daß mancherlei Angaben schon bei Homer einen lebhaften Verkehr der Griechen mit den Phöniziern in vorhomerischer Zeit voraussetzen, daß endlich das Bild, welches dieser Dichter selbst von seinen Unterweltsgöttern entwirft, auf durchaus verschiedene Elemente seiner Gestaltung hinweist, so müssen wir die weitere Annahme gerechtfertigt finden, daß in zweiter Reihe die Auffassung des Todtenbeherrschers Zeus und der Persephone aus phönizischer Quelle geschöpft sei. Damit dürfte dann auch der gestorbene Zeus auf Kreta, so wie der Name Hades und Aidoneus [33]) in Verbindung zu bringen sein, und zugleich möchte, was aus dieser frühen Zeit ägyptische Quelle zu verrathen scheint, näher betrachtet als phönizisch sich erweisen. Später jedoch, als der Verkehr zwischen Aegypten und Griechenland sich aufschloß und insbesondere durch griechische Niederlassungen immer größere Lebhaftigkeit und Bedeutung gewann, wurde den Griechen auch über die dortigen Gottheiten genaue Kunde zugeführt: sie erkannten in dem schon adonisirten Osiris ihren Dionysos wieder, in der Isis-Nephthys ihre Adhrodite, verbanden die neuaufgegriffenen Vorstellungen mit den ihrigen und schufen so, hinausgehend über den bisherigen Ideenkreis des Hades und der Persephone, in Dionysos und seiner Genossin ein neues Herrscherpaar für das Reich der Todten. [34])

Wir müssen nun auch unsern Hermes auf demselben Wege, den uns seine Eltern geführt haben, verfolgen. Thot-Anubis, in dem wir oben die nächsten Berührungspunkte gefunden, weist

---

[33]) S. Th. I, p. 55.

[34]) Aber auch der eigentliche Adoniscult behauptete fortan seine Geltung und erhielt später wieder, als Griechen und Römer Herren von Syrien wurden, in der fortschreitenden Verweichlichung beider Völker einen neuen Anlaß zur Verbreitung. Auch sehen wir diesen späteren Adonis wieder in dieselbe Verbindung wie den früheren, nur im umgekehrten Verhältniß des Einflusses, eintreten? Wie nämlich der letztere in Aegypten sich dem Osiris zugesellt hatte, verknüpfte sich der erstere jetzt mit dessen griechischem Nachfolger Dionysos.

seinerseits hinüber auf den phönizischen Taaut,[35]) der zu ihm sich ebenso wie der frühere Bel Adonis zu Osiris verhält. Er steht in gleicher Weise wie jener der höchsten Gottheit zur Seite, ist Schrifterfinder wie er, Schöpfer der Wissenschaften und Künste, Seelengeleiter. Weiter führt uns die oben schon berührte Beziehung des Anubis zum Hundsstern, der Hundekopf, mit dem ihn die Aegypter abzubilden pflegten, die Hundegestalt, durch welche sie in der Hieroglyphenschrift den Todtenbestatter und Seelenführer bezeichneten.[36]) Wir begegnen diesem Hund, wenn wir den Faden der phönizisch-ägyptischen Vorstellungen nach Mittelasien hin verfolgen, zunächst bei den Babyloniern wieder. Wir können hier insbesondere jenes bekannte Denkmal von Tak-Khesra[37]) hervorheben, welches die obere und niedere Weltsphäre darstellend im Umkreise die Schlange des Belitan zeigt, im oberen Feld unter derselben Sonne, Mond und einen dritten Stern, der auf die Venus gedeutet werden kann, in der mittleren Reihe aber, in der einzelne Figuren bestimmt auf den Thierkreis hinweisen, am Eingang den Hund. Als Wächter und Geleiter steht dieser hier am Anfang der Bahn, die durch den Thierkreis geht, den höchsten Göttern gegenüber und in der Mitte zwischen beiden Sphären, wie es auch von Anubis heißt, daß er beiden Sphären angehörend bald mit dunklem Gesicht erscheine, bald im Golde glänze.[38]) Denselben Hund finden wir alsdann bei den Persern wieder, wo er an der Brücke Tschinevad Wache hält und Geleiter ist. Es ist dieß der himmlische Sura, von dem es im Zendavesta[39]) heißt: „Es wird auch ein Hund am Himmel der Firsterne, nach der Seite des Gestirnes Haftorang geordnet; Ormuzd hat ihn geschaffen zur Wache über die Menschen und zum Schutze der Thiere. Wenn Menschen und Thiere zusammenkommen, so ist er in der Welt und bewacht sie; er ist's, der durch Hilfe des Arduisurwassers von Einem Menschen eine zahllose Menge hat wer-

---

[35]) Sanchoniath. p. 6. 22. 28. 38.

[36]) Horapollo 1, 39. Der hundsköpfige Seelenführer insbesondere auf Grabgemälden mit dem Seelenführer. Vgl. Bähr zu Herod. II, 123.

[37]) S. Münter Relig. der Babyl. p. 102 ff. Taf. III. Vgl. dazu den babylonischen Cylinder Taf. I, 5, wo die Hunde auch mit der Melechet in Verbindung gebracht sind.

[38]) Vgl. Apulej. Met. lib. XI: hic horrendum attollens canis (Anubis) cervices arduas ille superum commeator et inferum, nunc atra nunc aurea facie sublimis.

[39]) Zendav. III. Bundeh. XIV.

den lassen; sein Haar ist ihm Kleid, er wacht mit Thätigkeit und Größe." Und mit Rücksicht auf die Seelen, die dorthin gelangen, heißt es:[40]) „Auf dem von der Zeit bestimmten Wege kommen Darvands und Gerechte, die in dieser Welt rein und heilig nach Seele und Leib gelebt haben, bei der von Ormuzd geschaffenen Brücke Tschinevad an. Alsdann kommen die starken heiligen Seelen, die Gutes gethan, unter dem Schutze des Hundes der Heerden und mit Glanz bedecket herbei. Die Seelen, welche die Hölle verdient haben, werden in sich selbst Furcht fühlen; die der Gerechten aber gehen auf diesen erhabenen und schauervollen Berg; sie gehen in Begleitung der himmlischen Izeds über die Brücke Tschinevad, die mit Schrecken erfüllt."

Der Umstand, daß wir diesen Hund hier bei den Persern ebenso wie bei den Babyloniern treffen, nöthigt uns zu dem Schlusse, daß die Quelle desselben zuletzt im chaldäischen Gestirndienste, der auf die religiösen Vorstellungen beider, in so fern sie an die Verehrung der Gestirne sich knüpfen, gleichen Einfluß übte, gesucht werden müsse. Damit würden denn auch jene Hunde, welche der assyrisch-persischen Artemis über den Nordwesten von Kleinasien nach Griechenland herüberfolgten und zuletzt in den Hunden der Hekate sich bis in die späteren Zeiten forterhielten, übereinstimmen. Von den Chaldäern aber wissen wir, daß sie auch den Planeten Merkur in gleicher Weise, wie wir es oben bei dem Hunde gesehen, den Gottheiten der Sonne und des Mondes zur Seite stellten.[41]) So konnte es nicht anders geschehen, als daß bald eine Verschmelzung der Vorstellungen, welche an diesen Planeten und den Hund sich knüpften, erfolgte; zugleich mußte diese Verschmelzung auf dem Wege, auf welchem jene nach dem Westen sich verpflanzten, nach den verschiedenen Elementen, mit welchen sie in Verbindung traten, in verschiedenen Modificationen zur Entfaltung kommen. Auf eine solche Verschmelzung weist der babylonische Nebo hin, ebenso jener Monimos, der in Edessa in Verbindung mit der Sonne verehrt wurde, entschieden aber der ägyptische Anubis, in so fern er bald mit dem Sothis bald mit dem Thot identisch bald wieder als besonderes von beiden unterschiedenes Wesen erscheint.

---

[40]) Zendav. II. Vendid. XIX. Vgl. die hierauf bezügliche Sitte des Sagdid. II. Vendid. VIII.

[41]) S. Görres Mytheng. I, p. 295 ff. Gesenius Comment. zu Jes. Th. II, p. 342. Stuhr Religionssyst. I, p. 422. 423. 437.

des.[8]) Durch diesen letzteren Zug ist hingedeutet auf das neue Leben, das über den Grenzen des Todes aufleuchtet; der Eine Eros ist der geistige, der nunmehr Sieger geworden den Wagen zur geistigen Sphäre emporlenkt; von den beiden Psychen aber zeigt sich die materielle noch ungewohnt des himmlischen Aufschwungs, während die andere sie unaufhaltsam mit sich emporzieht.

Auf einem fünften Gemmenbilde sehen wir wieder zwei Eroten dargestellt, von denen der eine flötenblasend von einem Schwan himmelwärts getragen wird, der andere mit dem Köcher, den er zur Seite gelegt, zurückbleibend die Zügel hält. Die Hauptmomente der beiden vorigen Bilder kehren hier in höherer Form verknüpft wieder. Flöte und Schwan deuten hier auf die Harmonie, in deren Bund die Liebe zu dem Himmlischen aufsteigt: die Flöte auf die niedere, die aus der Seele selbst quillt, der Schwan auf die himmlische, die nach Oben emporzieht. Der materielle Eros möchte zwar den Zug in seiner Sphäre noch festhalten, doch hat er des Kampfes sich begeben und überläßt zurückbleibend dem geistigen allein den Aufschwung.

Auf zahlreichen Denkmälern endlich erfreut sich die Psyche, nachdem sie in die himmlische Sphäre sich aufgeschwungen, seliger Wonne in der Liebesumarmung des nun zu ihrem Bräutigam oder Gatten verklärten Eros. Die Seele ist hier über alle Kämpfe des Todes hinaus in die göttliche Wohnung, woher sie gekommen, zurückgelangt; die Schranken des Dunkels, des Hasses, der Disharmonie sind mit der materiellen Hülle, der sie sich entwunden, gänzlich gelöst, und die Liebe, die durch das irdische Dasein sich ihr als Todesmacht gesellt, ist ihr nun zum himmlischen Quell ewiger Jugend, Schönheit und Harmonie geworden. Damit ist nun auch die Idee auf den höchsten Punkt, den die antike Kunst zu erreichen vermochte, emporgeführt und zugleich der Kreis, in welchem sie hier zur Entwicklung gekommen ist, geschlossen.

---

[8]) Vgl. den schlafenden Endymion (videtis nihil esse morti tam simile quam somnum; atqui dormientium animi maxime declarant divinitatem suam. Cic.), der durch den Kuß der Mondgöttin in die Sphäre der Götter entrückt wird. Oefter führt ihn die Göttin durch einen Triumphbogen (Andeutung des Sieges) zur Götterwohnung empor. S. Böttiger Ideen zur Kunstmyth. 2. Bd. p. 535. Die Mondgöttin mit Eroten bei Endymion erscheinend, Antike Bildw. v. Gerhard Taf. 36—40. Vgl. auch Gerhard Archäol. Z. 1850 „Todesschlaf und Genienchor", Taf. XX, 1.

Die Idee des Todes in den Mythen und Kunstdenkmälern der Griechen.

Von

Wilh. Furtwängler,
Professor zu Freiburg im Breisgau.

Drei Theile.

Das Todtenpferd. Der Todeskampf. Der Seelenführer.

Mit sechs Tafeln Abbildungen.

Zweite vermehrte Ausgabe.

Mit einem Anhang:
Die wichtigsten Vorstellungen der Griechen über den Zustand der Seele nach dem Tode im Verhältniß zum Wissen und Glauben der Gegenwart.

Dritter Theil.

Freiburg im Breisgau.
Friedrich Wagner'sche Buchhandlung.
1860.

Dritter Theil.

Der Todtenführer.

Propyläen.

Was schöne Seelen schön empfunden,
Muß trefflich und vollkommen sein. —

Wie sich in sieben milde Strahlen
Der weiße Schimmer lieblich bricht,
Wie sieben Regenbogenstrahlen
Zerrinnen in das weiße Licht:
So spielt in tausendfacher Klarheit
Bezaubernd um den trunknen Blick,
So fließt in Einem Bund der Wahrheit,
In Einen Strom des Lichts zurück!

Schiller.

Die Idee der Seelenführung, die wir in diesem dritten Theil zu behandeln uns vorgenommen, spielt im religiösen Glauben der Griechen eine so außerordentlich wichtige Rolle, daß wir sie in den betreffenden Culturkreisen gleichsam selbst als eine Führerin der Seelen betrachten können. Keiner Idee scheint auf diesem Gebiete der griechische Geist sich inniger angeschlossen, keiner mit lebendigerem Aufschwung seine Kräfte geweiht, keiner mit größerer Hingebung alles Glück seines irdischen und himmlischen Daseins vertraut zu haben. Freilich zeigt die ganze Mannigfaltigkeit von Bildern, die ihre Geschichte vor uns aufrollt, nur eine Reihe von Versuchen, eine Führung, wie sie vollkommen der Idee entspricht, zu finden; aber eben die Fülle dieser Versuche, die Formen, unter denen sie auftreten, die Ergebnisse, zu denen sie gelangen, lassen uns ein geistiges Ringen und Streben erkennen, wie es nur wenige Blätter der Culturgeschichte aufzuweisen vermögen. Indem wir nun auch hier denselben Grundsätzen, die wir in den vorigen Theilen festgehalten, folgend das Ganze nicht, wie es fertig vor die Augen tritt, sondern wie es im Entwicklungsgang der Cultur zu einem solchen erst geworden ist, darzustellen gedenken, werfen wir zuerst einen Blick auf die Vorhallen des vielgestaltigen Baues, den die bezeichnete Idee im Gesammtgebiet des Mythus und der Kunst sich geschaffen; diesen

alsdann selbst durchwandernd fassen wir die hervorragendsten Gebilde, die er uns erschließt, ins Auge und suchen diese zu einem kleineren Ganzen in der Weise zu verknüpfen, daß sie das große, wie es den Hauptzügen nach sich gestaltet hat, zur Anschauung bringen mögen.

I.

Homer, von dem wir am geeignetsten auch hier ausgehen, spricht in seinen Epen nur an Einer Stelle und zwar an einer solchen, deren Aechtheit nicht ohne Grund bezweifelt wird, bestimmt von einem Führer der Todten. Es ist dieß das letzte Buch der Odyssee, wo Hermes mit seinem goldenen Stabe die Seelen der Freier in in das Schattenreich hinabtreibt.[1]) Außerdem aber fehlt es nicht an vielfachen Andeutungen, die eine Bekanntschaft mit der betreffenden Idee durchblicken lassen. So wird Herakles, wie wir im eilften Buch der Odyssee lesen, auf seiner Wanderung in die Unterwelt von Hermes und Athene geleitet;[2]) und im vierten Buch verkündet Proteus dem Menelaos:

Einst zur elysischen Flur, wo am äußersten Rande der Erde
Wohnt Rhadamanthys, der Blonde, gelangst du von Göttern geleitet.[3])

Im homerischen Vorstellungskreis gilt als Geleiter überhaupt vorzugsweise Hermes. Die Untersuchung muß daher mit diesem beginnen und in Ermanglung bestimmter Angaben eine anderweitige Quelle in jenem Kreise sich erschließen. Eine solche dürfte sich zunächst in den sogenannten Typen finden, einer Art mythischer Hieroglyphen, die, wie es scheint, bei solchen Fragen oft zu wenig beachtet, um so mehr unsere Aufmerksamkeit verdienen, weil sie nicht selten einen Inhalt aufweisen, der über die homerische Periode hinaufreicht.

Unter den Typen nun, die auf Hermes sich beziehen, dürfte wohl derjenige, der ihn als mächtigen, scharfspähenden Argostödter[4]) bezeichnet, als der älteste zu betrachten sein. Die homerische Auffassung nämlich geht nicht bloß weit über diesen Typus

---

[1]) Odyss. XXIV, 1 ff.
[2]) V. 626. Vgl. hiezu Th. II, p. 188 ff.
[3]) V. 563. 564. Vgl. Th. II, p. 179 ff.
[4]) ἐΰσκοπος Ἀργειφόντης, κρατὺς Ἀργ. Mit Unrecht hat die Form Ἀργει- Anstoß erregt, wenn angenommen werden darf, daß Ἄργου (neben Ἄργοιο) noch voll ausgesprochen wurde und keineswegs dem attischen Ἄργου gleich war.

hinaus, sondern zeigt auch durch ihre neue Form, daß sie einen solchen nicht würde geschaffen haben.

Es ist wohl kaum mehr zu bezweifeln, daß die Pelasger in Argos ursprünglich den vom Orient herüberverpflanzten Cult der Sonne und des Mondes gehabt haben.[5]) Zu diesen Pelasgern brachten Einwanderer aus Lydien und Phrygien den Cult der Kybele und veranlaßten dadurch eine Umgestaltung des früheren Glaubens.[6]) Der Mondgöttin trat die große Erdgöttin und Göttermutter gegenüber und suchte durch ihren Dienst den der ersteren zu verdrängen. Bei der Hartnäckigkeit, mit welcher die Pelasger beim Eigenen beharrten, mußte nothwendigerweise ein Streit sich entspinnen: beide Culte behaupteten sich nebeneinander, bis endlich die neuen Verehrer bei ihrer Ueberlegenheit den Sieg davontrugen. Das Resultat war der neue Cult der argivischen Hera; jenen Streit und Sieg aber knüpfte die Sage an die Schicksale der Jo.

Der Sonnengott Zeus erhält in der Jo, nachdem Hera zur Erde geworden, eine neue Geliebte. Sofort erfreut sich Hera nur noch die Hälfte der Zeit ihres Gatten: wenn die Nacht hereinsinkt, zieht er seine Strahlen von ihr weg und wendet sich hinabtauchend in den Okeanos der lieblichen Jo zu, die nun als neue Mondgöttin aufsteigend dieselbe Bahn wie er durch den Aetherraum wandelt.[7]) Doch dieses neue Liebesverhältniß bleibt der verletzten Hera nicht verborgen: gestachelt von Eifersucht verfolgt sie die begünstigte Wandlerin[8]) und sucht sie zu verderben (Abnahme des Mondes).

---

[5]) Vgl Movers Relig. der Phönizier p. 47 ff. 159 ff. Böttiger Ideen zur Kunstmytholog. B. II, p. 213 ff.

[6]) S. Gerhard's „Mykenische Alterthümer".

[7]) Vgl. über dieses Liebesverhältniß des Sonnengottes mit der Mondgöttin den Mythus bei Homer Odyss. XII, 127—136. Der alte Helios, der Hochwandler (Hyperion), zeugt hier mit der neuaufsteigenden Mondgöttin (Neaira) zwei Töchter, Phaetusa und Lampetie. Diese beiden sendet die Mutter, nachdem sie aufgewachsen, nach dem fernen Thrinakria, um dort die Rinder- und Schafherden des Vaters zu hüten. — Wir erkennen in diesen Lichtthieren, worauf auch ihre Zahl deutet, das Mondjahr, in den beiden Hüterinnen die Eos bei ihrem Aufgang und Untergang: jene Herden sind zwei, die gleiche Zahl der Nächte und der Tage bezeichnend; ebenfalls zwei sind die Hüterinnen, die aufsteigende Eos für die Tage, die untergehende für die Nächte (darum verkündet auch v. 375 Lampetie allein dem Helios, daß ihm die Gefährten des Odysseus Rinder geraubt). Daß aber Phaetusa und Lampetie wirklich nur die Eine Eos in ihrer doppelten Erscheinung bezeichnen, darauf deuten auch die Rosse, die ihr Homer gibt (*Λάμπος*, *Φαέθων*; Odyss. XXIII, 246).

[8]) *Ἰώ* (*εἶμι*); griechische Deutung des ägyptischen Joh (des Leuchtenden,

Nun verwandelt Zeus[9]) die Verfolgte, um sie zu schützen, in eine Kuh (Hörner des Mondes). Doch auch in dieser Verwandlung entgeht sie nicht der Eifersucht der Hera; listig erbittet sich diese die weißschimmernde Nebenbuhlerin von ihrem Gatten, sperrt sie in ihren geheiligten Hain[10]) (Beleuchtung der Erde durch den Mond) und läßt sie dort von dem tausendäugigen Argos (Sternenhimmel) bewachen.

Von diesem Wächter nun sie wieder zu befreien unternimmt im Auftrage des Zeus, der fortan der Geliebten sich annimmt, Hermes. Er tritt in den Hain der Göttin, zaubert den Argos, dessen allspähender Blick[11]) ihm einen Raub der Bewachten nicht gestattet, in Schlaf und schlägt ihm mit der Harpe[12]) das Haupt ab. In demselben Augenblick aber sendet Hera der Befreiten eine Bremse,[13]) deren Stich sie zum Wahnsinn treibt und im rastlosen Irren die Welt zu durchwandern zwingt.

Hermes ist in diesem Mythus der hellleuchtende Morgen- und Abendstern, der Bote der Sonne beim Aufgang und Untergang und zugleich Gefährte der Mondgöttin.[14]) Mit seinem Erscheinen am

---

des Mondgottes; S. Röth Gesch. uns. abdl. Phil. p. 147); in der Sprache der Argiver Mond, S. Welcker A. Trilog. p 125.

[9]) Apollod. II, 1, 3.

[10]) Apollod. (l. c.) nennt ihn *Μυκηναίων ἄλσος*. Bei Sophokles (Elekt. v. 5) wird das Land *Ἄργος* Hain der Jo genannt.

[11]) *Ἄργος ὁ πανόπτης*.

[12]) So ist er dargestellt auf einem geschnittenen Stein bei Lippert Daktyl. Scrin. III. n. 119. In der Rechten hält er die Harpe, in der Linken das abgeschlagene Haupt des daliegenden Panoptes; eine Bremse sticht die zur Wuth getriebene Kuh, und auf einem Baum steht der Pfau, auf dessen Schweif nach späterer Dichtung die Argosaugen übergingen. Die Harpe ist ein uraltes Todeswerkzeug und kömmt auch im argolischen Mythus des Perseus vor. Nach Apollodor geschieht die Tödtung durch einen Steinwurf (Beziehung zur Sonne). Vgl. die Harpe im phönizischen Mythus (Bel; Kadmos), Movers Relig. d. Ph. p. 272. 514 ff.

[13]) Vgl. Odyss. XXII, 299 ff. (*οἱ δ' ἐφέβοντο κατὰ μέγαρον, βόες ὣς ἀγελαῖαι, τὰς μέν τ' αἰόλος οἶστρος ἐφορμηθεὶς ἐδόνησεν*). Im Prometheus des Aeschylos (v. 568 ff.) wird übereinstimmend mit der dortigen Auffassung (S. Th. II, p. 254 ff.) diese Bremse zum Rachegeist des getödteten Argos: *οἶστρος, εἴδωλον Ἄργου γηγενοῦς* (so hier) — *ὃν οὐδὲ κατθανόντα γαῖα κεύθει· ἀλλὰ μὲ τὰν τάλαιναν ἐξ ἐνέρων περῶν κυνηγετεῖ* —.

[14]) Auch die Erzählung von Kleobis und Biton, ursprünglich ein argolischer Mythus, ist diesem Verhältnisse entsprungen. Jene Kydippe (die Rosseberühmte, wie auch bei den Eleern nach Pausanias V, 1, 2 die Geliebte oder Gattin des Endymion *Ὑπερίππη* genannt wird), welche von diesem Brüderpaar zum Tempel gefahren wird, ist wie Jo Priesterin zu Argos und

Abend tritt Hermes in den Hain der Hera, wo Argos wacht; mit seinem Aufleuchten am Morgen sinkt der Sternenhimmel in Schlaf und Hermes wird zum Argostödter: zum „mächtigen" durch den Sieg des Lichtes, das der Stern heraufführt, zum „scharfspähenden" durch den blinkenden Glanz, mit dem er emporstrahlt.

So verweist der obige Typus auf einen argivischen Mythus, dessen Hintergrund der orientalische Sonnen- und Mondcult bildet. Wie in so vielen Fällen wurde auch hier, was ursprünglich am Himmel vorging, auf menschliche Verhältnisse bezogen und auf diesem neuen Grunde wieder weiter ausgeschmückt: der Hain der Hera wurde in das mykenische Gebiet verlegt, Jo wurde zur argivischen Königstochter, ihre Leiden zu den Verfolgungen des altpelasgischen Cultes.

Homer nennt die Jo nicht, noch verräth er durch andere bestimmte Angaben, wie viel von den einzelnen Zügen des angeführten Mythus ihm bekannt gewesen sei. Daß er aber vor ihm, wenn auch nur in den Hauptzügen, bestanden haben müsse, läßt sich nicht nur aus seinem Argostödter, sondern auch aus anderen übereinstimmenden Zügen schließen. So spricht er von Helios in einer Weise, die das alte Liebesverhältniß zwischen Sonne und Mond voraussetzt; so nennt er Zeus den „weithinschauenden",[15]) eine Bezeichnung, die dem Sonnengott eigenthümlich ist; so hat er der Hera das Prädikat „die kuhgestaltige",[16]) das ihr nur als Mondgöttin zugetheilt werden konnte, erhalten. Zu solchen Prädikaten aber gibt die eigentlich homerische Vorstellungsweise nicht bloß keine Veranlassung, sie widerspricht ihnen sogar, so daß sie eine genügende Erklärung in der

---

Mondgöttin (vgl. die Jphigeneia als Priesterin der Artemis und auch Artemis selbst, wie sie zu Hermione einen Tempel hatte, Pausan. 11, 35. 2). Ihre Fahrt in den Tempel ist ihre Emporfahrt am Himmel; Kleobis und Biton sind Hermes als Morgen- und Abendstern: ihr Schlummer im Tempel ist ihr Wirken am nächtlichen Sternenhimmel, ihr Tod am Morgen ihr Erlöschen mit dem Beginn des Tages.

[15]) εὐρύοπα. So heißt es von Helios (Odyss. XI, 109. XII, 323. Jl. VII, 277): ὃς πάντ᾽ ἐφορᾷ καὶ πάντ᾽ ἐπακούει. Auf Zeus als Sonnengott führt auch die Vorstellung zurück, daß Poseidon ihm die Rosse vom Wagen spannt (Jl. VIII, 440).

[16]) βοῶπις (ὤψ nicht bloß das Auge, sondern auch die Gestalt, in so fern sie ins Auge fällt). Homer kannte die ursprüngliche Bedeutung des Prädikates nicht mehr und verband damit ohne Zweifel die Vorstellung des Erhabenen im Blicke der Götterkönigin. So gab auch Polyklet wohl mit Rücksicht auf Homer seiner Herastatue ein großes schöngewölbtes Auge, in dessen Blick selbstbewußte Kraft und würdevolle Strenge sich mit liebevoller, hingebender Milde verband.

That nur auf dem Standpunkte, von dem aus wir den Argostödter gedeutet haben, zulassen.

In Argos scheint, ebenfalls in der frühesten Zeit, auch ein Cult des lykischen Apollo bestanden zu haben. Darauf deutet schon der Wolf des Danaos, und es möchte wohl die Behauptung nicht allzu gewagt sein, daß der „lichtgeborene"[17]) Apollo bei Homer in diesem Cult ebenso, wie die vorigen Prädikate in dem der Sonne und des Mondes, seine Quelle habe. Mit diesem Apollo aber tritt die Entwicklung des Hermesmythus in ein neues Stadium, und wir müssen vorerst auf die weiteren Typen, die Homer in Bezug auf diesen erhalten hat, unsern Blick richten. Von besonderer Wichtigkeit für unsere Frage ist folgender:[18])

Drauf ergriff er den Stab, womit er die Augen der Menschen
Zaubert in Schlaf, wie er will, und wieder vom Schlaf sie erwecket.

War einmal Hermes der hellleuchtende Stern, der das Licht des Tages heraufführt,[19]) so mußten auch die Merkmale, die man in den Wirkungen des Lichtes erkannte, auf ihn bezogen werden. Nun aber offenbart sich das Licht zunächst in den harmonischen Bewegungen der Gestirne am Himmel,[20]) im harmonischen Umschwung der Zeiten,[21]) im harmonischen Wechsel der vielfachen Erscheinungen,[22]) die auf der Erde diesem Umschwung folgen. Dadurch wird Hermes, als Bringer des Lichtes, zum Erfinder der Harmonie, der Musik, und der homerische Hymnus auf den Gott, wenn gleich später gedichtet, scheint aus uralter Quelle geschöpft zu haben, wenn er Hermes die Lyra erfinden und an Apollo abtreten

---

[17]) *λυκηγενής.*

[18]) Odyss. V, 47. 48. XXIV, 3. 4. Il. XXIV, 343—45.

[19]) Vgl. Il. XXIII, 226: *ἦμος δ' Ἑωσφόρος εἶσι φόως ἐρέων ἐπὶ γαῖαν* —. Odyss. XIII, 93: *εὖτ' ἀστὴρ ὑπερέσχε φαάντατος, ὅς τε μάλιστα ἔρχεται ἀγγέλλων φάος ἠοῦς ἠριγενείης.*

[20]) Schon Homer kennt die Sternentänze, wenn er von den Chören der Eos (Odyss. XII, 4) spricht.

[21]) Vgl. Odyss. X, 469—61: *ἀλλ' ὅτε δή ῥ' ἐνιαυτὸς ἔην, περὶ δ' ἔτραπον ὧραι μηνῶν φθινόντων, περὶ δ' ἤματα μακρὰ τελέσθη.* Odyss. XXIV, 344 heißen die Horen *Διὸς ὧραι*, wie sonst auch das Jahr *Διὸς ἐνιαυτός* (Zeus hier nach alter Vorstellung Sonne) genannt wird. Il. VIII, 393—96 sind die Horen Verwalterinnen der Thore des Uranos und des Olympos und zugleich erscheinen sie (v. 433 ff.) als Dienerinnen der Hera. Auch hier stehen die Horen in Beziehung zum Licht und ihre Verbindung mit der Hera weist auf die alte Mondgöttin zurück.

[22]) Hieher gehören bei Homer auch die Tänze der Nymphen (vgl. Odyss. XII, 318).

läßt. Kaum ist nämlich der tagbringende Stern erschienen und der erste Ton der Lichtharmonie angeschlagen, da steigt die jugendliche Sonne, Apollo, empor und übernimmt, um es in vollendeter Weise zu führen, das himmlische Spiel. Uebereinstimmend mit dieser Deutung sind dann auch die übrigen Hauptmomente jenes Hymnus: der Fund der Schildkröte,[23]) die Wegführung der Sonnenrinder nach Pylos,[24]) die Geschenke des Apollo. Aber in der Ilias[25]) schon ist Apollo im Kreise der singenden und tanzenden Musen Herr der Musik, und zugleich werden ihm Prädikate[26]) gegeben, die hinlänglich den früheren Sonnengott erkennen lassen. So setzt auch die Ilias schon die Erfindung des Hermes und seinen Austausch an Apollo voraus.

An die Vorstellung der Harmonie knüpft sich in nächster Folge die des Lieblichen, Einschmeichelnden, Bezaubernden. Dadurch wurde der Stab, mit dem Hermes anfangs die Himmelslyra gerührt, zum goldenen Zauberstab, und die Wichtigkeit desselben war Veranlassung, daß ein besonderes Prädikat ihn als Besitzer desselben bezeichnete.[27]) Dieser Stab ist somit nur ein Symbol der zauberischen Lichtkraft und konnte auch anderen Göttern, in denen diese Kraft sich offenbarte, zu Theil werden.[28]) Welche Objekte

---

[23]) Die Schildkröte als Symbol der Welt schon bei den Indern; bedeutungsvoll bei den Griechen dem Pan geweiht. Der leuchtende Hermes tritt aus der Höhle (Symbol der Nacht), wo er in Windeln gelegen (Morgen), erblickt die vor ihm hinwandelnde Schildkröte (die Welt), raubt ihr das dunkle Nachtleben und schafft es um zum Lichtleben der Harmonie.

[24]) Nach der Gegend des Untergangs; vgl. Il. V, 397, wo Pylos auf das Schattenreich zu beziehen ist. Am Tage gehören die Rinder dem Apollo, am Abend stiehlt sie ihm Hermes und führt sie über die Gefilde der Nacht hinweg zum Untergang — gegen Morgen treibt er sie hier in das hohe Gehöfte, schlachtet beim Leuchten des Mondes noch zwei und eilt dann wieder zur Wiege zurück, sich bergend in den Windeln. Kaum aber ist der Tag angebrochen, kömmt Apollo die Rinder zu suchen; Hermes muß die Wiege verlassen und mit ihm zum Uranos emporsteigen. Nun spricht Zeus die Rinder dem Apollo zu; aber am Abend erhält sie Hermes von diesem als Gegengeschenk für die Lyra wieder.

[25]) Il. I, 603—5.

[26]) S. Th. I, p. 90.

[27]) χρυσόῤῥαπις.

[28]) So der Sonnentochter Kirke, Odyss. X, 238. 293. 319; so der lichtäugigen Athene, Odyss. XVI, 172. 456. Dieser Stab ist von dem des Hermes nur dadurch unterschieden, daß er auf einzelne Fälle und auf die Wirkung des Zaubers beschränkt ist. Vgl. die goldene Wünschelruthe (wunsciligerta) in der deutschen Mythologie. — Einen ähnlichen Zauberstab mit Beziehung auf Liebe und Harmonie führt auch Eros auf einem herkul. Gemälde (Pitt. d'Ercol. T. VII.).

aber findet Hermes, nachdem er die Lyra weggegeben, für die Wirkungen seiner Zaubermacht? Seine Sphäre ist die des Morgens ebenso wie die des Abends; dort leuchtet er der aufsteigenden Sonne voran, hier folgt er der niedersinkenden nach; dort übergibt er dem lichtgebornen Apollo das Saitenspiel, hier treibt er die ihm gestohlenen Rinder in die Höhle und wird wieder mit denselben, als er sie hervorzuholen gezwungen wird, von ihm beschenkt. So muß in der universellen Erscheinung, die dem Aufgang vorausgeht, so wie in derjenigen, die dem Untergange folgt, sein nächstes Wirken sich kundgeben. Diese Erscheinung aber ist, soweit die Anschauung des noch an die Natur gebundenen Geistes dringt, keine andere als die des Aufwachens einerseits, die des Versinkens in Schlaf auf der anderen Seite. Dadurch wird Hermes, wie ihn auch die oben angeführte typische Zeichnung darstellt, zum Gott, der in Schlaf zaubert und aus dem Schlafe wieder erweckt, der Goldstab aber, den er führt, zum Lichtstab, mit dem er den Zauber vollbringt.

Schon in der Ilias wird der Tod als Bruder des Schlafes bezeichnet, und es setzt diese Combination, wie wir schon früher gesehen, eine weit mildere Vorstellung, als in den Zügen des Hades gegeben ist, voraus. Demnach dürfte es auch nicht auffallen, ja es könnte nur als eine Ergänzung der homerischen Auffassungsweise gelten, wenn der Zauberstab des Hermes nicht bloß über den Schlaf, sondern auch über den Bruder desselben, den Tod, geböte. Doch bevor wir diesen Punkt weiter verfolgen, müssen wir noch einen anderen Typus, den Homer seinem Hermes und zwar schon dem Argostödter gibt, näher zu beleuchten suchen. Es ist dieß das Prädikat „der Geleiter", und das Wort, welches ihn als solchen bezeichnet,[29]) läßt bei dem Umstande, daß bei Homer schon ein anderes an seine Stelle getreten ist,[30]) einen vorhomerischen Inhalt kaum bezweifeln.

Indem Hermes von Zeus beauftragt die weiße Kuh Io aus dem Sternenhain befreit, wird er zu ihrem Führer; er bleibt in dieser Eigenschaft, wenn er die gestohlenen Rinder über die Gefilde der Nacht in sein Gehöfte treibt; wenn er den Tag am Morgen

---

[29]) διάκτορος.
[30]) πομπός.

heraufbringt und wieder zum Abend geleitet; wenn er beim Aufsteigen und Niedergehen der Nacht als Gefährte des Mondes sich zeigt. In allen diesen Fällen geht seine Führung durch die Räume des Aethers, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß dieß auch die ursprüngliche Bedeutung des bezeichneten Typus sei.[31]) Führer aber ist Hermes auch, wenn er die Gestirne am Himmel oder die lebende Schöpfung auf der Erde in Schlaf versenkt oder wieder aus dem Schlaf erweckt. Und wird nun, was er ursprünglich im universellen Raum wirkt, speciell auf die Sphäre des Menschen bezogen, so muß er auch hier wieder nur mit den Modificationen, die diese erheischt, in jener Eigenschaft erscheinen. So geleitet er bei Homer den Priamus durch das Dunkel der Nacht zum Zelt des Achilles;[32]) so die Gefährten des Odysseus ebenfalls in der Nacht zur Ziegeninsel; so den Odysseus selbst auf dem Weg zur Zauberin Kirke.

Im innigsten Zusammenhang mit dem Führer und Geleiter alsdann steht der Bote, und fast immer verknüpft sich mit der Vorstellung des einen zugleich die des anderen. So ist Hermes Bote schon im Jomythus, wenn er im Auftrag von Zeus sein Geschäft vollzieht; er ist es wieder, wenn er das Kommen des Tages und wenn er das Einrücken der Nacht verkündet; er ist es, wenn er im Staate der Götter Befehle des Herrschers ausrichtet, oder wenn er in den Kreis der Menschen eintretend seine Rathschlüsse aus dem Olymp zur Kenntniß und zum Vollzug bringt. Als Geleiter und Bote aber ist er Herold der Götter und Gott der Herolde unter den Menschen.

Die weiteren Eigenschaften, die Homer diesem Herold gibt, setzen das Ganze der Ideenreihe, die wir bis jetzt entwickelt, voraus. War es ursprünglich Geschäft des Hermes, die Lichtrinder durch die Räume

---

[31]) *διάκτορος* von *διάγω*, hindurchführen. So heißt es im homerischen Hymnus v. 96: *καὶ πεδί᾽ ἀνθεμόεντα διήλασε κύδιμος Ἑρμῆς.* V. 391—393 befiehlt Zeus: *ἀμφοτέρους ὁμόφρονα θυμὸν ἔχοντας ζητεύειν, Ἑρμῆν δὲ διάκτορον ἡγεμονεύειν.* Döderlein (Gloss. I. B. p. 244) erklärt *ἡγεμονεύων* v. 259 als gleichbedeutend mit *διάκτορος ὤν*: mit Recht, obwohl an dieser Stelle die von Matthiä vorgeschlagene Lesart *ἠπεροπεύων* mehr dem Zusammenhang entspricht. Wenn ferner Döderlein p. 41 richtig sagt: „Als *ψυχοπομπός* würde Hermes vielmehr *κατάκτωρ* heißen als *διάκτωρ*, so beweist dieß eben den anderweitigen Ursprung des Prädikates, und wo sollte dieser eher zu suchen sein als in dem Mythus, in dem es zuerst typisch dem Gotte beigelegt wird?

[32]) Il. XXIV, 153—55: *τοῖον γάρ οἱ πομπὸν ὀπάσσομεν Ἀργειφόντην, ὅς ἄξει, εἵως κεν ἄγων Ἀχιλῆϊ πελάσσῃ.*

des Himmels zu treiben und schützend die Mondkuh ihrer Verderberin zu entführen, so mußten auch die irdischen Rinder in seine Obhut kommen: er mußte unter den Menschen Geber und Beschützer der Herden werden.[33]) Und weil den homerischen Menschen prangende Herden als Hauptquelle des Reichthums galten, so daß selbst die mannbaren Töchter rindererwerbende Jungfrauen[34]) genannt werden konnten, so mußte auch die Verleihung des Reichthums und des Glückes, das an diesen sich knüpft, ihm zukommen. Aus der Vorstellung der Harmonie alsdann und ihres Zaubers ergibt sich die liebliche Weise,[35]) in welcher er den Sterblichen naht, der wohlwollende Schutz, den er ihnen gewährt,[36]) das wunderkräftige Heil,[37]) das er ihnen spendet. In derselben Reihe folgt die Anmuth, die er den Werken der unter seiner Obhut stehenden Menschen verleiht, die Anstelligkeit und Geschicklichkeit, mit der er sie alle Geschäfte vollziehen lehrt, die feine Gewandtheit des Geistes, mit der er sie begabt. Und wie er selbst schon diese Feinheit bei der Entführung der Jo und beim Rinderabenteuer zur List, zum Trug, ja selbst zu falschem Schwur ausspinnt, so werden auch diese Züge in sein Wirken aufgenommen.[38]) Weil endlich die Rede Hauptmoment der Thätigkeiten ist, die der Herold vollzieht, so sehen wir in dieser zuletzt die einzelnen Momente wie in einem Brennpunkte sich sammeln, der sofort wieder Quelle neuer Entwicklungen wird.

Nothwendiger Weise muß auch der goldene Stab, den der Gott als Symbol seines Wirkens führt, nach den verschiedenen Weisen, in denen dieses sich offenbart, verschiedene Bedeutung erhalten. Ursprünglich Lichtstab,[39]) dann Zauberstab, mußte er bald

---

[33]) Jl. IV, 490: *υἱὸν Φόρβαντος πολυμήλου, τόν ῥα μάλιστα Ἑρμείας Τρώων ἐφίλει καὶ κτῆσιν ὄπασσεν.* So wird Hermes Jl. XVI, 180 ff. von Liebe ergriffen zur schönen Polymele (der Herdenreichen), nachdem er sie erblickt im Reigentanze der Artemis, und zeugt mit ihr den herrlichen Eudoros (den Gabenreichen).

[43]) Jl. XVIII, 593: *παρθένοι ἀλφεσίβοιαι.*

[35]) Vgl. Jl. XXIV, 334: *Ἑρμεία· σοὶ γάρ τε μάλιστά γε φίλτατόν ἐστιν ἀνδρὶ ἑταιρίσσαι, καί τ' ἔκλυες, ᾧ κ' ἐθέλῃσθα.*

[36]) Daher das Prädikat *σῶκος.*

[37]) Vgl. Odyss. X, 302 ff., wo er dem Odysseus das schützende Zauberkraut zeigt. Hieher gehört auch das Prädikat *ἀκάκητα* (*ἀκέω*).

[38]) Vgl. Odyss. XIX, 395: *ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε· θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν Ἑρμείας.*

[39]) Auf die Schöpferkraft des Lichtes ist auch die ithyphallische Natur des Gottes in den ältesten Mythen (vgl. Herodot II, 51) zu beziehen.

zum Hirtenstab werden, dann zum Stabe des Glückes und des Reichthums, endlich zum Heroldstab. Jede dieser Beziehungen jedoch schließt immer wieder die vorigen in sich, so daß der Stab des Heroldes sich zu den übrigen ebenso wie die des Heroldes Rede zu den übrigen Funktionen des Hermes verhält.

Die Züge, die wir bis jetzt von Hermes entworfen, ausgehend von den homerischen Typen, zeigen die Hauptmomente, aus denen er hervorgegangen, und schließen mit dem Bilde, das uns im eigentlich homerischen Hermes vor die Augen tritt. Nehmen wir nun die oben schon berührte Frage, ob der Wirkungskreis dieses Hermes auch auf die Todten sich erstrecke, wieder auf, und suchen wir von dem Standpunkte, auf den uns die Entwicklung geführt, die Lösung zu gewinnen.

Der homerische Hermes wirkt in der Nacht, während die übrigen Götter schlafen, nicht minder als am Tage: Nachtsphäre aber ist nach homerischer Vorstellung auch das Schattenreich. Ferner gehört unter die Wirkungen des Hermes auch diese, daß er die von ihm Geleiteten, wenn es die Umstände erfordern, unsichtbar macht:[40]) unsichtbar aber werden auch die Todten von Hades gemacht und wohl kennt Homer den Helm,[41]) den dieser mit Beziehung auf diese Wirkung trägt. Hermes erscheint dann vorzugsweise in wichtigen Angelegenheiten als Bote, auf gefahrvollen Pfaden als Geleiter: sollte er nun gerade die wichtigste Botschaft, die des Todes, nicht melden, auf der verhängnißvollsten Wanderung den Menschen nicht geleiten? Fassen wir diese Punkte genau ins Auge und verknüpfen wir damit die Folgerungen, zu denen wir schon im Vorigen, insbesondere durch das Verhältniß zwischen Schlaf und Tod, geführt wurden, so sehen wir uns zu dem Schlusse genöthigt, daß der homerische Hermes für das Schattenreich ebenso wie für die Lichtsphäre tauge, ja daß, wenn er in jener nicht erschiene, darin eher ein Widerspruch als im entgegengesetzten Fall erkannt werden

[40]) Vgl. Il. XXIV, 337: ὣς ἄγαγ', ὡς μήτ' ἄρ τις ἴδῃ μήτ' ἄρ τε νοήσῃ —. Hom. Hymn. v. 142 ff.

[41]) Il. V, 845. Dieser Helm ist ursprünglich Symbol der Todesnacht; daher erhält ihn auch Perseus, als er in dieser Sphäre wandelt. An der cit. Stelle trägt ihn Athene und tritt dadurch in ein näheres Verhältniß zu Hades (mit Hades vereinigt auf einer Gemme, Müller, Denkm. II, 2. n. 226); ebenso mußte ihn auch Hermes tragen können, wie dieß im Gigantenkampf (Apoliod. 1, 6, 2) auch wirklich geschah. Vgl. die Tarnkappe in d. deutschen Mythol.

müßte. Wenn nun dennoch Hermes in der Ilias und Odyssee die Seelen im Allgemeinen nicht wirklich in das Todtenreich geleitet, diese vielmehr, sobald die Lösung vom Leibe stattgefunden, allein dorthin wandern, so ist offenbar, daß der Grund hievon nicht in der Entwicklung seiner Idee, sondern nur entweder in einer mangelhaften Ueberlieferung der homerischen Vorstellungsweise, in so fern sie aus jenen Epen geschöpft wird, oder in einer besondern Richtung derselben, nach welcher sie eines solchen Geleiters leicht entbehren konnte, gesucht werden dürfe.

II.

Im homerischen Hymnus auf Hermes findet sich unter den Geschenken, welche dieser von Apollo erhält, auch der in der Ilias und Odyssee nicht erwähnte dreisprossige Stab.[1]) Diese Gestalt des Stabes kann passend nur auf die Vorstellung bezogen werden, daß Hermes in den drei Sphären, im Olymp, in der Unterwelt und auf der Erde wirksam sei. Damit stimmt dann auch überein, wenn es am Schluß jenes Hymnus von ihm heißt, daß er mit allen Unsterblichen verkehre und mit allen Sterblichen, und daß er allein bestimmt sei, als wahrer Bote in das Todtenreich zu gehen.[2]) Wenn aber weiter jenem Stabe die Eigenschaft zugetheilt wird, Wohlstand und Reichthum zu verleihen, und Alles Gute in Wort und That, so viel dem Apollo durch Zeus bekannt ist, zu vollführen,[3]) so steht dieß einerseits im Zusammenhang mit der Vorstellung von dem segenreichen Wirken der chthonischen Götter, andrerseits mit dem Glauben, daß man durch gewisse Zaubermittel sich der Heilwirkungen von Seite der Götter versichern könne.

Kaum dürfte wohl in diesen letzteren Zügen eine mystische Färbung zu verkennen sein; offenbar aber tritt eine solche hervor in den Thrien, die nach dem angeführten Hymnus Hermes ebenfalls

---

[1]) V. 528 (ῥάβδον) χρυσείην, τριπέτηλον. Vgl die dreifach gebundene Wünschelruthe in der deutsch. Mythol. Diese Uebereinstimmung weist die Vorstellung in eine frühere Zeit zurück, als die griechischen Quellen reichen.

[2]) V. 570: οἶον δ' εἰς Ἀΐδην τετελεσμένον ἄγγελον εἶναι. Bemerkenswerth ist hier der sonst in Beziehung auf Mysterien vorkommende Ausdruck τετελέσμ.

[3]) V. 527—30: Ich lese hier nach Hermanns Vorschlag ἐπικραίνουσ' οἴμους st. ἐπὶ κραίνουσα θεούς.

von Apollo erhält.[4]) Wenn wir nämlich von diesen beflügelten Schwestern hier lesen, daß sie nach Bienenart umherflatternd Wahrheit verkünden, sobald sie des duftenden Honigs genossen, auf Irrwege hingegen zu geleiten suchen, sobald sie der lieblichen Götterspeise entbehren; so liegt nichts näher als an die Wichtigkeit des Namens Melissa (Biene) in den Mysterien der Demeter und Kora zu denken, an den Honig als Symbol geistiger Nahrung, an jene Honigopfer, die eben in dieser Beziehung den chthonischen Göttern dargebracht wurden, an jene als Melissen bezeichneten Seelen, die, nachdem sie in Leiber eingezogen, rein sich zu halten suchen von der Materie, muthig sie bekämpfen und begeistert nach der himmlischen Heimath zurückstreben.[5])

Im orphischen Hymnus auf den unterweltlichen Hermes finden wir folgende höchst interessante Züge:

Der du am Strand des Kocytos, des unerbittlichen Stromes,
Weilest und führest die Schatten hinab in die Tiefen der Erde,
Von Dionysos entsprossen, den rauschende Chöre umschwärmen,
Und der Gebiet'rin von Paphos, der holdanlächelnden Göttin,
Wandelst im heiligen Hause der Herrscherin Persephoneia,
Lenkest der Seelen Schaar, die hinab das Schicksal gesendet,
Hermes, Geleiter im Tode! du zauberst mit göttlichem Stabe
Alle in nächtlichen Schlummer und weckst aus dem Schlummer sie wieder,
Wenn ihnen nahet die Frist, denn durch des Tartarus Räume
Führer der Todten zu sein, der ewig lebenden Seelen,
Bist von Persephone du, der Göttin des Dunkels, bestellet.

Eine genaue Betrachtung dieses Hymnus zeigt, daß wir es hier nicht mit Einer Auffassungsweise, sondern mit verschiedenen, die in ihm zusammengeflossen sind, zu thun haben. Zunächst kehrt die Stelle, die wir oben aus Homer in Bezug auf die Gewalt des Hermes über den Schlaf angeführt haben, hier fast in derselben Form, nur mit bestimmter Beziehung auf den Tod, wieder. In dem Zuge ferner, daß Hermes aus dem Tode wieder erweckt und doch am Kocytos weilt, der unerbittlich die Seelen zurückhält, ist die düstere Vorstellung, die noch an den homerischen Hades sich knüpft, mit der heiteren der Palingenesie verschmolzen. Wenn es aber weiter heißt, Persephone habe als Beherrscherin im Schatten-

[4]) V. 550 ff.
[5]) S. Creuzer, Symbol. IV, 400 ff.

reiche Hermes mit seinem Amte betrauet, und wenn dieser selbst ein Sohn des Dionysos und der Aphrodite genannt wird, so verweist dies auf eine Mythenverkettung, deren Quelle kaum auf griechischem Boden zu suchen sein dürfte.

Wir erkennen in der Persephone dieses Hymnus zunächst jene Maia, die als Nacht höchste Göttin und Urgrund alles Gewordenen ist;[6]) wir finden ferner in ihr jene Persephone Selene, die als Königin im Nachtreich den Hermes zum Geleiter hat;[7]) wir sehen weiter in ihr das Urbild jener dreiköpfigen Hekate, die durch die drei Sphären des Alls ihre Fackel trägt; jene Allmutter, die bald erscheinend, bald wieder verschwindend alles Leben aus sich hervorsendet und alles wieder in ihren Schooß zurücknimmt.[8]) In letzterer Beziehung tritt sie selbst an die Stelle der Demeter, die ebenso bald in der Tiefe waltend bald wieder erscheinend[9]) Gewänder des Lebens wirkt und im Tode immer das Gewebe wieder zerstört.

Forschen wir nach der Einheit dieser vielfachen Erscheinungsweisen, so bemühen wir uns umsonst sie in der griechischen Persephone, die selbst als eine der letzteren sich erweist, zu finden. Dies nöthigt uns, über den griechischen Mythus hinausgehend, sie in andern verwandten Kreisen aufzusuchen. Den nächsten und natürlichsten Anhaltspunkt bietet uns wohl die ägyptische Isis. In dieser[10]) finden wir die Momente, die wir so eben hervorgehoben, vereint;

---

[6]) So in dem orphischen Fragm. bei Procl. in Tim. 2, p. 63, 49, wo der Demiurg seine Anrede mit den Worten beginnt:

Μαῖα, θεῶν ὑπάτη, Νὺξ ἄμβροτε, πῶς τάδε, φράζε,
πῶς δεῖ μ' ἀθανάτων ἀρχὴν κρατερόφρονα θέσθαι;

[7]) S. Creuzer, Symb. III, 473. IV, 381. 385.

[8]) Hymn. orph. XXIX, 12 ff.:

εἰαρινή, λειμονιάσιν χαίρουσα πνοῇσιν
ἱερὸν ἐκφαίνουσα δέμας βλαστοῖς χλοοκάρποις,
ἁρπαγιμαῖα λέχη μετοπωρινὰ νυμφευθεῖσα·
ζωὴ καὶ θάνατος μούνη θνητοῖς πολυμόχθοις,
Φερσεφόνεια φέρεις γὰρ ἀεὶ καὶ πάντα φονεύεις.

[9]) Hymn. orph. XL, 12: *σὺ χθονίη, σὺ δὲ φαινομένη* —.

[10]) Derjenigen nämlich, welche die Aegypter als die höchste Göttin verehrten und vor und über den Osiris setzten, Herod. II, 40 ff. Aehnlich ist die syrische Tiratha oder Atergatis, die bei Apulejus (Metam. lib. XI, p. 254) als regina coeli, als Ceres alma, als coelestis Venus, als Phoebe und als Proserpina angeredet wird, und die in ihrer Antwort von sich selbst sagt: en adsum — natura prisca parens, elementorum domina, seculorum progenies initiatis, summa numinum, regina manium, prima coelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae coeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferorum deplorata silentia nutibus meis dispenso.

zugleich zeigen sie hier eine naturgemäße Entwicklung aus einem gemeinschaftlichen Mittelpunkte, was entschieden zur Annahme berechtigt, daß wir der Quelle hier wenigstens näher gerückt sind. Wichtig nun ist in Beziehung auf diese Isis vor Allem, daß ihr in bestimmten Erscheinungsweisen als Begleiter, wie Hermes der Persephone, Anubis zugesellt wird. Dieser fährt mit ihr, in so fern sie als Göttin des Mondes erscheint, wie Herakles (Horus) mit der Sonne, am Himmelsgewölbe umher.[11]) Ebenso steht er ihr zur Seite, wenn er als Hundsstern die Gestirne bewacht und durch das nächtliche Dunkel führt, während sie als Königin der Nacht dahinwandelt. Beachten wir dabei, daß die Sterne Wohnungen der Seelen, ja daß sie nach einer gewissen Auffassung selbst Seelen sind,[12]) so haben wir auch in diesem Anubis einen Seelenführer, der zugleich Gefährte der Nachtkönigin ist; und fassen wir weiter ins Auge, daß die Unterwelt der Aegypter nicht im Innern der Erde, sondern über ihr im Himmelsraume sich findet[13]), so haben wir in jener Nachtkönigin auch zugleich eine Beherrscherin der Todtenwelt und der Todten.[14])

Anubis war als Hundsstern auch Verkünder der Nilflut, und in feierlicher Weise beobachteten die ägyptischen Priester seinen Aufgang, um aus den dabei vorkommendeu Umständen Schlüsse für das neu beginnende Jahr zu ziehen. Dadurch wird Anubis zugleich Bote und Gefährte des im Nilstrom waltenden Gottes, des mit der Isis sich gattenden Osiris. Indem aber der Hundsstern zum Ausgangspunkt für die Berechnungen der Sternenkreise wurde und so gleichsam den Griffel führte, mit dem die ägyptische Wissenschaft die siderischen Bahnen an den Himmel schrieb, trat er in die innigste Verbindung mit dem sonst von ihm verschiedenen Thot, dem Schrifterfinder und Repräsentanten alles Wissens. Dieser Thot-Anubis nun, bald in der Eigenschaft des einen, bald in der des andern, bald in

---

[11]) Plutarch. de Isid c. 41.

[12]) Vgl. Plutarch. de Isid. 21: *οὐ μόνον δὲ τούτου* (des Osiris) *οἱ ἱερεῖς λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγέννητοι μηδ' ἄφθαρτοι, τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς κεῖσθαι καμόντα καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα* —. Seelen der innenweltlichen Götter und Dämonen; zu den Schaaren der letzteren aber gehören ursprünglich auch die Seelen der Menschen (S. Th. I, p. 116).

[13]) Vgl. Thl. II, 182 ff.

[14]) Vgl. Plutarch. de Isid. c. 27: *οὐ γὰρ ἄλλον εἶναι Σάραπιν ἢ τὸν Πλούτωνά φασι, καὶ Ἶσιν τὴν Περσέφασσαν* —.

der Einheit beider sich offenbarend, tritt nicht bloß als beständiger Gefährte der Isis auf und des Osiris, sondern auch als wahrer Geleiter der Seelen durch die Sphäre des Geistes sowohl als durch die der Natur, auf den Bahnen des Lebens ebenso wie auf denen des Todes.

Nach der Erzählung Plutarchs[15]) erfuhren das Leidensgeschick, welches Typhon dem Osiris bereitet hatte, zuerst die Pane und Satyre in der Gegend von Chemmis. In Folge des Lärmes, den sie erregten, drang die Kunde auch zu den Ohren der Isis. Sie schnitt sich sofort eine Haarlocke ab, hüllte sich in Trauergewänder und irrte umher, ihren geraubten Gemahl wieder aufzusuchen. Niemand, wer immer ihr begegnete, blieb ungefragt. Da erzählten ihr Kinder, sie hätten gesehen, wie die Leichenkiste, von Typhons Genossen der tanaitischen Mündung übergeben, nach dem Meere fortgetrieben worden sei. Zugleich erfuhr sie in jener Gegend, daß Osiris einst der Nephthys, im Irrthum sie für die Isis haltend, sich beigesellt und einen Sohn gezeugt habe. Auch ließ ihr der Kranz von Melilotos, den jener bei der Nephthys zurückgelassen, hierüber keinen Zweifel. Sie suchte sofort das Kind, das von der Mutter sogleich nach der Geburt aus Furcht vor Typhon war ausgesetzt worden. Hunde leiteten sie auf die Spur und es gelang ihr nach vielen Mühen es zu finden: sie nahm es auf und erzog es zu ihrem Wächter und Gefährten. Sie gab ihm alsdann den Namen Anubis, von dem es heißt, daß er die Götter ebenso bewache, wie die Menschen bewacht werden von den Hunden.[16])

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß wir in diesem Anubis den unterweltlichen Hermes des obigen Hymnus, in Osiris, der ihn mit der Nephthys zeugt, den dort mit der Aphrodite zur Zeugung des letzteren sich verbindenden Dionysos haben. Daß dieser letztere schon zur Zeit des Herodot[17]) mit Osiris verglichen, später geradezu mit ihm identificirt wurde, ist bekannt; auffallend aber kann es auch nicht erscheinen, wenn hier

[15]) Plutarch. de Isid. c. 14.

[16]) Vgl. Diodor. I, 87: *τὸν δὲ κύνα πρός τε τὰς θήρας εἶναι χρήσιμον καὶ πρὸς τὴν φυλακήν· διόπερ τὸν θεὸν, τὸν παρ᾽ αὐτοῖς καλούμενον Ἄνουβιν, παρεισάγουσι κυνὸς ἔχοντα κεφαλὴν, ἐμφαίνοντες ὅτι σωματοφύλαξ ἦν τῶν περὶ τὸν Ὄσιριν καὶ τὴν Ἶσιν.*

[17]) Herod. II, 144: *Ὄσιρις δέ ἐστι Διόνυσος κατ᾽ Ἑλλάδα γλῶσσαν.*

Nephthys der Aphrodite gegenübergestellt wird. Ein Berührungspunkt könnte schon darin gefunden werden, daß Nephthys ebenso Gattin des verwüstenden Typhon ist, wie die griechische Göttin nach einem alten Mythus dem Ares beigesellt wird. Bei Plutarch wird aber auch ausdrücklich Nephthys zugleich Ahrodite genannt [18]) und bei Diodor geradezu für die letztere selbst gesetzt. [19]) Uebereinstimmend mit dem Wesen der Aphrodite ist dann auch der Zug, daß Osiris den Kranz von Melilotos bei der Nephthys zurückläßt; diese charakterisirt sich dadurch als eine Göttin, die im feuchten Dunkel die Keime des Naturlebens aufnimmt und wieder aus ihm emporsprießen läßt. Indem sie aber auch als Athor, Göttin der Nacht, erscheint, von dem niedergehenden Osiris den Anubis gebiert und unter den Gottheiten, die an den fünf Zusatztagen zur Welt kommen, als die letzte [20]) genannt wird, tritt sie in die innigste Beziehung zur Nacht- und Todesgöttin Isis, ebenso wie Aphrodite als die dunkle am Wesen der Persephone Theil nimmt, oder selbst mit ihr unter einem gewissen Gesichtspunkt identisch wird. Nicht minder rückt in dieser Verschmelzung Dionysos an die Stelle des Aidoneus oder Pluto, dem die allgemeine Vorstellung der Griechen die Persephone als Gattin zugesellt.

So finden wir uns, wenn wir dem Faden der hier gegebenen Entwicklung folgen, nicht bloß mit unserem Hermes, sondern auch mit den Eltern desselben auf ägyptischem Boden. Wir hätten uns sogleich auf Diodor, der ihn durch die Orphiker von Aegypten nach Griechenland kommen läßt, [21]) beziehen können, wenn die mythischen Angaben dieses Schriftstellers ohne anderweitige Begründung Glauben verdienten. Nun aber entsteht die weitere Frage, ob wir mit diesem Resultate schon zur eigentlichen Quelle gelangt seien. Zweifel dürfte schon die Behauptung Herodots [22]) erregen, nach welcher die ägyptische Herkunft des Hermes geradezu geläugnet und dieser den Pelasgern zugewiesen wird. Eine befriedigende Lösung dieser Frage läßt sich wohl nur finden, wenn wir die begonnene Entwicklung

---

[18]) Plutarch. de Isid. c. 12: *Νέφθυν, ἣν καὶ Τελευτὴν καὶ Ἀφροδίτην, ἔνιοι δὲ καὶ Νίκην* (richtiger *Δίκην*) *ὀνομάζουσιν.*

[19]) Diod. I, 13.

[20]) Plutarch. d. I. c. 12.

[21]) Diodor. I, 96.

[22]) Herodot. II, 51.

weiter verfolgend auf den asiatischen Boden uns hinüberversetzen und zunächst in Phönizien unseren Standpunkt nehmen.

Wir werden wohl nicht irren, wenn wir behaupten, daß das eigentliche Mittelglied zwischen Dionysos und dem Unterweltsgotte, zwischen Aphrodite und der Persephone im phönizischen Adonismythus gesucht werden müsse. Adonis wurde in Byblos, wo der Hauptsitz seines Cultes war, als höchster Gott verehrt.[23]) Als solcher war er, mit besonderer Beziehung auf das sinnlich reizende Naturleben, bald die Sonne, in so fern sie den Zauber des Lichtes zur Erde sendet, bald die prangende Lebensfülle selbst, die das Licht auf dieser hervorzaubert. Beigesellt war ihm als Gattin oder Geliebte Baaltis, die Göttin der Erde, in so fern sie vom Licht umfangen Mutter aller Erzeugnisse wird, oder Mylitta, in so fern der Trieb des Erzeugens beständige Liebeslust zum Licht in ihr entflammt. In beiden Beziehungen wurde ihr von den Griechen der Name Aphrodite gegeben. Buhle der Göttin aber war auch der verwüstende Ares: darum entbrannt' er in Eifersucht wegen Adonis und tödtete ihn auf der Jagd verwandelt in einen Eber. Das Blut des Gemordeten färbte den vom Gebirge zum Meere hinabrauschenden Fluß, und sofort wurde auch diesem zur Erinnerung an die That der Name Adonis gegeben. Als aber Aphrodite die Kunde vernommen, brach sie in laute Klagen aus, zerraufte sich die Haare und ließ nimmer ab von der Trauer, bis der Geliebte lebend ihrer Umarmung wiedergegeben war. Diese Vorgänge nun wurden alljährlich zu Byblos in einem siebentägigen Fest zur Zeit des Herbstes, wenn die Sonne zur winterlichen Sphäre sich hinabsenkte, unter entsprechenden Cermonien, mit Klagen um den Hingeschwundenen, mit Freudenruf über den Wiedererstandenen gefeiert. Ares nämlich ist hier der lebenvernichtende Winter und Symbol seiner Todesnacht der Eber; sein Verhältniß zu Aphrodite und Adonis weist hin auf den fortwährenden Wechsel zwischen Leben und Tod in der Natur. Wir müssen aber auch den ägyptischen Typhon in diesem Ares wiedererkennen, in Adonis den von ihm getödteten Osiris-Dionysos, in Baaltis-Mylitta jene Doppelgöttin, die als Nephthys dem Typhon gehörend doch dem Osiris sich zugesellt und als Isis um den Entrissenen klagend umherirrt, bis sie ihn wiedergefunden. Dieser

---

[23]) Sanchoniathonis Berytii fragm. (edt. Orelli) p. 20: θεῶν ὁ μέγιστος.

Beziehung entsprechend ist dann auch die Erzählung Plutarchs, welcher die Isis auf ihren Wanderungen nach Byblos gelangen, dort in einer Erikastaude den Osiris, dessen Sarg diese schnell zum Baum aufwachsend umschloß, wiederfinden und nach Aegypten zurückbringen läßt. Daß aber wirklich hier der ägyptische Mythus im Einfluß des phönizischen sich gestaltet habe, beweist nicht bloß die Uebereinstimmung der angeführten Momente, sondern auch der Umstand, daß sie hier viel mehr als dort einen nothwendigen Zusammenhang erkennen lassen. Adonis aber erscheint auch in Verbindung mit der sidonischen Himmelskönigin Astarte. Als solcher ist er Hadad, König der Könige, und herrscht als höchster Gott nach dem Rathschlusse des Kronos mit seiner Gemahlin über das Land.[24]) Auch in dieser Verbindung ist er Sonne, doch ohne die weichsinnliche Beziehung des Mythus von Byblos, ebenso wie Astarte hier, keineswegs identisch mit der lüsternen Mylitta, als reine Sternenkönigin gefaßt wird. Er heißt aber auch Hadad Rimmon, der den Granatapfel, das Symbol der üppigsten Fruchtbarkeit, zur Reife bringt.[25]) In dieser Bedeutung ist er speciell Sonne des vorgerückten Jahres, die nun, nachdem sie den Schmuck der Erzeugnisse auf der Erde vollendet, aus der Sphäre des Lebens scheidet, um im Reiche der Todten die Herrschaft fortzusetzen. Wir haben in diesem letzteren jenen unterirdischen Zeus, jenen alten Hades oder Aidoneus der Griechen, der, nur eine Erscheinungsweise des Einen Zeus, ebenfalls ursprünglich die Sonne war in der niederen Sphäre und selbst bei Homer noch hinlängliche Spuren einer solchen Bedeutung erhalten hat; wir finden dann in der reinen und gerechten Astarte, seiner Gemahlin, zugleich jene Persephone, die, ebenso wie diese ursprünglich Mondgöttin und Königin im Sternenreiche,[26]) dem Hades sich zugesellt und Gerechtigkeit übend über die Todten[27]) seine Herrschaft theilt.

Wir dürfen wohl keinen Anstand nehmen, diese reinere an die Astarte geknüpfte Auffassung des Adonismythus auch als die

---

[24]) Sanchon. p. 34: *Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Δημαροῦς καὶ Ἀδώδος βασιλεὺς θεῶν ἐβασίλευον τῆς χώρας Κρόνου γνώμῃ.*

[25]) S. Movers, U. über d. R. u. d. G. d. Phönizier p. 196.

[26]) Darauf weist auch bei Homer noch das Gorgohaupt zurück, das sie allein in ihrer Gewalt hat (Odyss. XI, 635) und der stygische Hund, von dem sie bewacht wird.

[27]) Vgl Odyss. XI, 217—19: *οὔτι σε Περσεφόνεια Διὸς θυγάτηρ ἀπαφίσκει, ἀλλ' αὕτη Δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε κέν τε θάνωσιν.*

ältere zu betrachten; und nicht ohne vielfache Gründe läßt sich vermuthen,[28]) daß sie auch auf die älteste Gestaltung des ägyptischen Osirismythus ihren Einfluß ausgeübt habe. Nun aber entsprach dem Charakter der Phönizier und Syrer jene reine Astarte viel weniger als die sinnliche Mylitta; bald verschmolzen die Culte beider Göttinnen, und so kömmt es, daß wir auch die Astarte dem weichen Adonis zugesellt[29]) und gleich der Mylitta mit der griechischen Aphrodite identificirt finden.[30]) In jener reineren Auffassung aber ist uns ein Anhaltspunkt gegeben, von welchem aus wir das Verhältniß zwischen jenem ernsten Unterweltzeus der Griechen und diesem verweichlichten Adonis, zwischen jener reinen Persephone und dieser lüsternen Aphrodite genauer ins Auge fassen können.

Der Cult der Astarte ebenso wie der des Adonis führt in seinem Ursprung auf Mittelasien zurück.[31]) Von hier aus fand er unter verschiedenen Modificationen und Benennungen[32]) theils über den Norden und Nordwesten von Kleinasien seinen Weg herüber nach Thrazien und Griechenland, theils über den Süden nach Phönizien, von wo er nach den Küstenländern, in denen die Phönizier festen Standpunkt faßten, sich weiter verbreitete. Betrachten wir nun im Typus des homerischen Hades und der Persephone diejenigen Züge, die wir als die ältesten nachweisen können, so tragen sie durchaus

---

[28]) S. Movers Phöniz. p. 33 ff.

[29]) Cic. de N. D. III, 23: quarta syria Cyproque concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse creditum est.

[30]) Sanchon. p. 36: *τὴν δὲ Ἀστάρτην Φοίνικες την Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσιν.* Indem nun diese Aphrodite wieder in gewisser Beziehung Persephone war, so konnte auch Macrobius, freilich in der Weise seiner Zeit, sagen (Saturn. I, 21): Adonin quoque solem esse non debitabitur, inspecta religone Assyriorum, apud quos Veneris Architidis et Adonis maxima olim veneratio viguit, quam nunc Phoenices tenent. Nam physici terrae superius hemisphaerium, cujus partem incolimus, Veneris appellatione coluerunt; inferius vero hemisphaerium terrae Proserpinam vocaverunt. Ergo apud Assyrios sive Phoenices lugens inducitur dea, quod Sol annuo gressu per duodecim signorum ordinem pergens partem quoque hemisphaerii inferioris ingreditur, quia de duodecim signis Zodiaci sex superiora, sex inferiora censentur: et cum est in inferioribus et ideo dies breviores facit, lugere creditur dea tanquam Sole raptu mortis temporalis amisso et a Proserpina retento, quam numen terrae inferioris circuli et antipodum diximus. Rursusque Adonin redditum Veneri credi volunt, quum Sol evictis sex signis annuis inferioris ordinis incipit nostri circuli lustrare hemisphaerium cum incremento luminis et dierum.

[31]) Auch hier schon Verschmelzung des Astartedienstes mit dem der babylonischen Mylitta. S. Movers Phöniz. p. 630 ff.; Stuhr, Religionssysteme II, p. 263.

[32]) Vgl. die Culte der Tanais, Anaitis, Artemis, Zaretis u. a.

den Charakter desjenigen Cultes, der auf dem ersteren Weg seine Verbreitung gefunden. Fassen wir aber weiter ins Auge, daß schon in den frühesten Zeiten die Phönizier durch ihre Cultur in Aegypten, an den Küsten von Griechenland und Kleinasien bis an den Pontus hin und auf den Inseln, namentlich auf Kypros, Kreta, Samothrake entschiedenen Einfluß übten, daß mancherlei Angaben schon bei Homer einen lebhaften Verkehr der Griechen mit den Phöniziern in vorhomerischer Zeit voraussetzen, daß endlich das Bild, welches dieser Dichter selbst von seinen Unterweltsgöttern entwirft, auf durchaus verschiedene Elemente seiner Gestaltung hinweist, so müssen wir die weitere Annahme gerechtfertigt finden, daß in zweiter Reihe die Auffassung des Todtenbeherrschers Zeus und der Persephone aus phönizischer Quelle geschöpft sei. Damit dürfte dann auch der gestorbene Zeus auf Kreta, so wie der Name Hades und Aidoneus[33]) in Verbindung zu bringen sein, und zugleich möchte, was aus dieser frühen Zeit ägyptische Quelle zu verrathen scheint, näher betrachtet als phönizisch sich erweisen. Später jedoch, als der Verkehr zwischen Aegypten und Griechenland sich aufschloß und insbesondere durch griechische Niederlassungen immer größere Lebhaftigkeit und Bedeutung gewann, wurde den Griechen auch über die dortigen Gottheiten genaue Kunde zugeführt: sie erkannten in dem schon adonisirten Osiris ihren Dionysos wieder, in der Isis-Nephthys ihre Adhrodite, verbanden die neuaufgegriffenen Vorstellungen mit den ihrigen und schufen so, hinausgehend über den bisherigen Ideenkreis des Hades und der Persephone, in Dionysos und seiner Genossin ein neues Herrscherpaar für das Reich der Todten.[34])

Wir müssen nun auch unsern Hermes auf demselben Wege, den uns seine Eltern geführt haben, verfolgen. Thot-Anubis, in dem wir oben die nächsten Berührungspunkte gefunden, weist

---

[33]) S. Th. I, p. 55.

[34]) Aber auch der eigentliche Adoniscult behauptete fortan seine Geltung und erhielt später wieder, als Griechen und Römer Herren von Syrien wurden, in der fortschreitenden Verweichlichung beider Völker einen neuen Anlaß zur Verbreitung. Auch sehen wir diesen späteren Adonis wieder in dieselbe Verbindung wie den früheren, nur im umgekehrten Verhältniß des Einflusses, eintreten? Wie nämlich der letztere in Aegypten sich dem Osiris zugesellt hatte, verknüpfte sich der erstere jetzt mit dessen griechischem Nachfolger Dionysos.

seinerseits hinüber auf den phönizischen Taaut,[35]) der zu ihm sich ebenso wie der frühere Bel Adonis zu Osiris verhält. Er steht in gleicher Weise wie jener der höchsten Gottheit zur Seite, ist Schrifterfinder wie er, Schöpfer der Wissenschaften und Künste, Seelengeleiter. Weiter führt uns die oben schon berührte Beziehung des Anubis zum Hundsstern, der Hundekopf, mit dem ihn die Aegypter abzubilden pflegten, die Hundegestalt, durch welche sie in der Hieroglyphenschrift den Todtenbestatter und Seelenführer bezeichneten.[36]) Wir begegnen diesem Hund, wenn wir den Faden der phönizisch-ägyptischen Vorstellungen nach Mittelasien hin verfolgen, zunächst bei den Babyloniern wieder. Wir können hier insbesondere jenes bekannte Denkmal von Tak-Khesra[37]) hervorheben, welches die obere und niedere Weltsphäre darstellend im Umkreise die Schlange des Belitan zeigt, im oberen Feld unter derselben Sonne, Mond und einen dritten Stern, der auf die Venus gedeutet werden kann, in der mittleren Reihe aber, in der einzelne Figuren bestimmt auf den Thierkreis hinweisen, am Eingang den Hund. Als Wächter und Geleiter steht dieser hier am Anfang der Bahn, die durch den Thierkreis geht, den höchsten Göttern gegenüber und in der Mitte zwischen beiden Sphären, wie es auch von Anubis heißt, daß er beiden Sphären angehörend bald mit dunklem Gesicht erscheine, bald im Golde glänze.[38]) Denselben Hund finden wir alsdann bei den Persern wieder, wo er an der Brücke Tschinevad Wache hält und Geleiter ist. Es ist dieß der himmlische Sura, von dem es im Zendavesta[39]) heißt: „Es wird auch ein Hund am Himmel der Fixsterne, nach der Seite des Gestirnes Haftorang geordnet; Ormuzd hat ihn geschaffen zur Wache über die Menschen und zum Schutze der Thiere. Wenn Menschen und Thiere zusammenkommen, so ist er in der Welt und bewacht sie; er ist's, der durch Hilfe des Arduisurwassers von Einem Menschen eine zahllose Menge hat wer-

---

[35]) Sanchoniath. p. 6. 22. 28. 38.

[36]) Horapollo 1, 39. Der hundsköpfige Seelenführer insbesondere auf Grabgemälden mit dem Seelenführer. Vgl. Bähr zu Herod. II, 123.

[37]) S. Münter Relig. der Babyl. p. 102 ff. Taf. III. Vgl. dazu den babylonischen Cylinder Taf. I, 5, wo die Hunde auch mit der Melechet in Verbindung gebracht sind.

[38]) Vgl. Apulej. Met. lib. XI: hic horrendum attollens canis (Anubis) cervices arduas ille superum commeator et inferum, nunc atra nunc aurea facie sublimis.

[39]) Zendav. III. Bundeh. XIV.

den lassen; sein Haar ist ihm Kleid, er wacht mit Thätigkeit und Größe." Und mit Rücksicht auf die Seelen, die dorthin gelangen, heißt es:[40]) „Auf dem von der Zeit bestimmten Wege kommen Darvands und Gerechte, die in dieser Welt rein und heilig nach Seele und Leib gelebt haben, bei der von Ormuzd geschaffenen Brücke Tschinevad an. Alsdann kommen die starken heiligen Seelen, die Gutes gethan, unter dem Schutze des Hundes der Heerden und mit Glanz bedecket herbei. Die Seelen, welche die Hölle verdient haben, werden in sich selbst Furcht fühlen; die der Gerechten aber gehen auf diesen erhabenen und schauervollen Berg; sie gehen in Begleitung der himmlischen Izeds über die Brücke Tschinevad, die mit Schrecken erfüllt."

Der Umstand, daß wir diesen Hund hier bei den Persern ebenso wie bei den Babyloniern treffen, nöthigt uns zu dem Schlusse, daß die Quelle desselben zuletzt im chaldäischen Gestirndienste, der auf die religiösen Vorstellungen beider, in so fern sie an die Verehrung der Gestirne sich knüpfen, gleichen Einfluß übte, gesucht werden müsse. Damit würden denn auch jene Hunde, welche der assyrisch-persischen Artemis über den Nordwesten von Kleinasien nach Griechenland herüberfolgten und zuletzt in den Hunden der Hekate sich bis in die späteren Zeiten forterhielten, übereinstimmen. Von den Chaldäern aber wissen wir, daß sie auch den Planeten Merkur in gleicher Weise, wie wir es oben bei dem Hunde gesehen, den Gottheiten der Sonne und des Mondes zur Seite stellten.[41]) So konnte es nicht anders geschehen, als daß bald eine Verschmelzung der Vorstellungen, welche an diesen Planeten und den Hund sich knüpften, erfolgte; zugleich mußte diese Verschmelzung auf dem Wege, auf welchem jene nach dem Westen sich verpflanzten, nach den verschiedenen Elementen, mit welchen sie in Verbindung traten, in verschiedenen Modificationen zur Entfaltung kommen. Auf eine solche Verschmelzung weist der babylonische Nebo hin, ebenso jener Monimos, der in Edessa in Verbindung mit der Sonne verehrt wurde, entschieden aber der ägyptische Anubis, in so fern er bald mit dem Sothis bald mit dem Thot identisch bald wieder als besonderes von beiden unterschiedenes Wesen erscheint.

---

[40]) Zendav. II. Vendid. XIX. Vgl. die hierauf bezügliche Sitte des Sagdid. II. Vendid. VIII.

[41]) S. Görres Mytheng. I, p. 295 ff. Gesenius Comment. zu Jes. Th. II, p. 342. Stuhr Religionssyst. I, p. 422. 423. 437.

Zu welchen Schlüssen nun sind wir durch die hier gewonnenen Resultate in Betreff unseres Hermes berechtigt? Homer kennt den Namen des Kerberos noch nicht, wohl aber den Hund, der am Eingang zur Todtenwelt Wache hält.[42]) Schon bei einer anderen Gelegenheit haben wir Spuren der beiden Pforten des Thierkreises in der homerischen Unterwelt gefunden;[43]) auch sind wir schon öfter zu dem Schlusse geführt worden, daß Hades und Persephone ursprünglich nichts Anderes als Sonne und Mond in der nächtlichen Sphäre waren. Ebenso weist jenes Todtenreich im dunklen Westen, wo die Sonne hinabsinkt und der Okeanos die Erde abgrenzt, auf eine Vorstellung zurück, nach welcher die Wohnung der Todten im Himmelsraum, in der Sphäre der Gestirne, im Gebiet der Sonne und des Mondes gesucht wurde. Es waren dieß alte Traditionen vom Orient her, welche hier einem gleichen Loose wie so manche Götter verfielen, die ein Spiel der griechischen Phantasie in die Sphäre der Menschen herabgezogen von ihrer ursprünglichen Göttlichkeit gleichsam nur noch Fragmente retteten. Wer aber glauben wollte, daß der homerische Geist für sich eine Todtenwelt, wie Homer sie schildert, würde geschaffen haben, müßte in große Widersprüche sich verstricken. So sind wir genöthigt in jenem Hund, welchen Homer an die Pforten des Todtenreichs setzt, denselben Hund, den wir in der vorigen Darstellung am Himmel, am Eingang der Seelenbahn gefunden, wiederzuerkennen. Der homerische Hermes aber entwickelte sich, wie wir oben schon gesehen, im Kreise derjenigen Vorstellungen, die an den hier allgemein als Morgen- und Abendstern gefaßten Planeten, an dessen Verhältniß zu Sonne, Mond und den Gestirnen, so wie an die aus diesem Verhältniß entspringenden Lichterscheinungen geknüpft wurden. Bemerkenswerth ist darum auch, daß der älteste Cult des Hermes in Arkadien sich fand, wo uns auch sonst, wie in Argos, hinlängliche Spuren alter Sonnen- und Mondverehrung begegnen.

Lange jedoch vor der homerischen Gestaltung des Hermes war jene phönizische Kolonie unter Kadmos nach Griechenland gekommen. Dieser Kadmos, der die Mondgöttin Europa sucht, die Schrift lehrt, Städte gründet, mit der Harmonia sich verbindet,

---

[42]) Il. VIII, 368.
[43]) S. Th. II, p. 180 ff. 227.

ist nur ein Prädikat des phönizischen Taaut,[44]) und wenn es heißt, daß er als Kolonienführer nach verschiedenen Gegenden, endlich nach Theben gekommen sei, so ist dieß nicht anders zu erklären, als daß an eben jenen Orten von Phönizien her der Cult des Kadmos-Taaut verbreitet worden sei.[45]) Derselbe Kadmos begegnet uns als Kadmilos im samothrakischen Göttersystem wieder. Aber auch auf die Entwicklung des homerischen Hermes kann dieser Phönizier nicht ohne Einfluß geblieben sein, und manche Züge, die in jenem sich finden, wie die Rettung der Mondgöttin, die Erfindung der Lyra, die Bewältigung des Argos, die Führung des Herakles nach dem Schattenreich in Verbindung mit Athene[46]), mögen unter diesem Einflusse sich gebildet haben. Hiemit dürfte denn auch jene oben berührte Angabe bei Herodot, nach welcher Hermes aus pelasgischer Quelle abgeleitet wird, in Uebereinstimmung zu bringen sein. Wenn aber bei Homer (die unechte Stelle im letzten Buch der Odyssee ausgenommen) der Seelenführer nicht ausdrücklich erwähnt wird, so können wir daraus nur schließen, daß die Vorstellung desselben entweder in seiner Sphäre minder geläufig und durchgebildet war, oder daß er in den vorhandenen Gedichten keine geeignete Veranlassung fand, sie vor die Augen zu führen, keineswegs aber, daß sie zu seiner Zeit in Griechenland überhaupt unbekannt war.

Später, als Aegypten mit seiner Götterwelt der griechischen Kunde zugänglicher wurde, konnten die dort viel reicher ausgesponnenen, consequenter durchgebildeten, die Reflexion in höherem Grade befriedigenden Vorstellungen von der Todtenwelt[47]) nicht ohne Anre-

---

[44]) Vgl Sanchon. p. 6. 22. Nonn. Dionys. I, 310 ff. Apollod. I, 6, 3. Plut. de Isid. 55.

[45]) Vgl. Th. II, p. 189. 190. 230.

[46]) Vgl. Taaut mit Athene dem Demiurgen Bel zur Seite stehend Sanchon. p. 26. 28.

[47]) Kein Volk, mit dem die Griechen in unmittelbaren Ideenverkehr traten, war so sehr wie das ägyptische mit dem Tode vertraut. Die zahlreichen Denkmäler, welche uns aus diesem Lande erhalten sind, liefern dafür hinlängliche Beweise. Die Natur selbst hatte hier den Tod unmittelbar neben das Leben gestellt; der Geist, die Nichtigkeit des Lebens erkennend, versetzte ihn mitten in dieses und machte ihn selbst zu dessen Regenten. Ein solches Volk nun mußte vor allen anderen (vgl. Herod. II, 123) sich gedrungen fühlen, seine Vorstellungen über die Todtenwelt zu erweitern; es mußte auch seine Götter in derjenigen Sphäre, welche ihm als wahre Heimath galt, besonders wirksam sich denken; es mußte Glaubensformen und Culte schaffen, die auf den göttlichen Schutz, um nach dieser Heimath geführt zu werden, Bezug hatten.

gung bleiben. In Beziehung auf die Seelenwanderung, die Todtenrichter, den Schiffer Charon[48]) unterliegt dieß keinem Zweifel. Sollte nun Hermes, der in diesem Ideenkreis eine so wichtige Rolle spielt und dem in dem ägyptischen Seelenführer ein so bestimmt ausgeprägter Vorgänger gegeben war, von diesem Einflusse geradezu unberührt geblieben sein? Hat ja doch Hermes erst von dieser Zeit an als Seelenführer allgemeine Geltung gewonnen und zu einem Typus sich fortgebildet, zu dem er wohl kaum, wenn die Entwicklung allein aus den vorhandenen Elementen und nicht zugleich in jenem Einflusse stattgefunden hätte, würde gelangt sein. Ohne Zweifel ist die Behauptung Diodors, wenn er von einer orphisch-ägyptischen Quelle spricht, eben von diesem Standpunkte aus zu erklären; nur darf diese Quelle nicht, wie er es verstand, als die ursprüngliche und einzige genommen, nicht auf die ganze Entfaltung der hieher gehörigen Momente bezogen, nicht auf Unkosten der Schöpferkraft, welche gerade um diese Zeit der griechische Geist mit aller Macht und Fülle geltend machte, wirksam gedacht werden. Endlich als vorzugsweise im Kreise der Orphiker Dionysos mit dem ägyptischen Osiris, Persephone mit der Isis identificirt wurde, da blieb bei dieser Verschmelzung auch Hermes nicht unbetheiligt und rückte so in die Stelle ein, die wir ihn oben in dem orphischen Hymnus, den wir an die Spitze gestellt, haben einnehmen sehen.

So stellt uns die Entwicklung dieses Hermes vom chaldäischen Morgenstern bis zum Sohn des reigenumrauschten Dionysos ein Culturgemälde des griechischen Geistes im Kleinen dar, und wir werden, wenn wir seinem Licht- und Zauberstabe folgen, selbst durch die Sphären des Lebens und des Todes, die jener durchlaufen, geführt.

---

[48]) Näher habe ich dieß in meinem „reitenden-Charon" p. 87 ff. zu zeigen gesucht.

Idee der Seelenführung

im Gesammtgebiet des Mythus und der Kunst.

A.

Führung in der Sphäre der Natur. Naturseele.

1. Pluto und Persephone. Dionysos und Semele. Thyone.

Fassen wir nun die Idee der Seelenführung selbst, wie sie im Mythus und in der Kunst bei den Griechen zur Gestaltung gekommen ist, ins Auge, so sehen wir sie vor Allem dieselbe Entwicklung wie die griechische Cultur überhaupt durchlaufen, die Entwicklung von der Natur zum Geiste. Die erste Führung zum Tode vollbringt der Todtengott selbst, indem er die Persephone in sein Reich abholt; die erste Führung aus dem Tode vollzieht Hermes, indem er dieselbe Persephone auf Befehl des Zeus der Mutter zurückbringt. Die Geführte aber ist hier die Seele der Natur, in so fern sie in der Schönheit und Fülle der nahrungspendenden Erzeugnisse zur Erscheinung kömmt und mit ihnen wieder verschwindet.

Bald wurde Hermes auch als Führer des Gespannes, auf dem Persephone mit Pluto hinabfuhr, aufgefaßt und war so Führer jener Naturseele in den Tod zugleich und aus dem Tod. Als aber Pluto, in dem der Todtengott schon zugleich ein Gott des Lebens geworden war, in höherer Auffassung mit Dionysos verschmolz, da wurde Hermes mit demselben Amt der Führung auch in den Kreis dieses letzteren gezogen. Und so sehen wir ihn alsdann bald das Kind Dionysos selbst in die Lichtwelt einführen, bald dem vollendeten Gott in der Führung sich gesellen, bald im Dienste desselben als Führer auftreten. Bemerkenswerth aber ist, daß, je höher und

reiner der Gott des Todes überhaupt gefaßt wurde, desto mehr die Bedeutung, die an das Amt des Hermes sich knüpfte, herabsank.

Im Kreis des **Dionysos** begegnet uns vor Allem dieser Gott selbst unter verschiedenen Formen der Erscheinung als Führer, und die eigene Mutter nimmt unter denjenigen, die er geführt, die erste Stelle ein. Durch den alcyonischen See, wie die Sage lautet,[1]) stieg er in das Schattenreich hinab, holte von dort die unter dem Blitze des Zeus hingestorbene **Semele** und führte sie als **Thyone** empor in den Olymp.[2]) Schon bei den Alten findet sich eine Deutung, nach welcher Semele Göttin der **Erde**[3]) war. Ohne Zweifel ist die Quelle dieser von der gewöhnlichen so ganz abweichenden Vorstellung in den bacchischen Geheimlehren zu suchen; bekannt ist ja, in welch nahes Verhältniß hier Dionysos zur Erdgöttin Demeter und zur Persephone gestellt wurde. Auch ist nicht zu bezweifeln, daß jene Sage von der Emporführung aus dem See mit den Mysterien zu Lerna, die in ähnlicher Weise wie die des Osiris am See bei Sais gefeiert wurden, in Verbindung stand. Folgen wir aber dem Faden dieser Beziehungen, zugleich den Doppelnamen der Göttin, wodurch offenbar eine doppelte Erscheinungsweise derselben bezeichnet wird, ins Auge fassend, so können wir in ihr nur die große **Naturgöttin** dargestellt finden, einmal in ihrem Hinabgang zur Ruhe und in ihrem Todesschlummer als Semele, das andere Mal in ihrer lichtvollen Erhebung und Verklärung als Thyone. Dionysos selbst, ihr Sohn, ist alsdann die prangende aus dem verborgenen Schooße der Natur aufsteigende Erscheinungswelt; er ist ihr Führer zum Olymp, indem durch ihn die Natur mit der Fülle ihrer Produktionen zum Lichte sich erhebt; zugleich aber tritt er bei diesem Vorgange als **Führer der Naturseele** auf, in so fern diese eben in der geführten Göttin sich darstellt.

Auch von anderer Seite her lassen sich für die Erklärung, die wir soeben gegeben, Anhaltspunkte finden. So beginnt der orphische Hymnus auf den Säulenumgürter Bacchus also:

---

[1]) Pausanias II, 38, 5: *Ἀλκυωνίαν λίμνην, δι' ἧς φασιν Ἀργεῖοι Διόνυσον εἰς τὸν ᾅδην ἐλθεῖν, Σεμέλην ἀνάξοντα.*

[2]) Apollod. III, 5, 3. Pindar Ol. II, 25: *ζώει μὲν ἐν Ὀλυμπίοις ἀποθανοῖσα βρόμῳ κεραυνοῦ τανυέθειρα Σεμέλα, φιλεῖ δέ μιν Παλλας αἰεὶ, καὶ Ζεὺς πατὴρ μάλα. φιλεῖ δὲ παῖς ὁ κισσοφόρος.*

[3]) Diod. III, 62: *ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ἐκ Σεμέλης γένεσιν εἰς φυσικὰς ἀρχὰς ἀνάγουσιν, ἀποφαινόμενοι Θυώνην ὑπὸ τῶν ἀρχαίων τὴν γῆν ὠνομάσθαι.*

Bacchus den Säulenumgürter, den Spender des glühenden Weines,
Ruf' ich, der einst im kadmeischen Haus mit rankendem Wuchse
Hemmte die prasselnde Glut und stillte der Erde Erzittern,
Als der krachende Blitz mit flammender Leuchte anstürmend
Alles durchtobte —.

Semele hatte nämlich den Zeus, dessen Geliebte sie war, von der Hera berückt gebeten, er möchte ihr in derselben Gestalt, wie einst dieser am Tage der Vermählung, erscheinen. Zeus erfüllte ihre Bitte und nahte ihr mit Blitz und Donner. Die Sterbliche, unfähig die Nähe des flammenden Gottes zu ertragen, ward zerschmettert; der kadmeische Pallast loderte im Brande auf und der frühgeborene Dionysos fand nur Rettung, indem Epheu plötzlich die Säulen umwuchs [4]) und das Kindlein im kühlenden Schatten barg.

Das Haus des Kadmos wird hier zum großen **Weltpallast**, in dem das ordnende Princip [5]) mit der Harmonie die **Naturgöttin** Semele zeugt. Diese vom schöpferischen Lichtgott, der liebend ihr naht, befruchtet, sehnt sich die Lichtwelt in ihrer ganzen Fülle zu schauen. Doch als materielles Wesen geht sie damit hinaus über ihre Schranken; sie wird zerrissen und gebiert vor der Zeit in ihrer Auflösung die in zahllose Individualitäten auseinandergehende Sinnenwelt. So ist diese letztere ein Gebilde aus himmlischem Lichte zugleich und hinfälliger Materie, unsterblich durch den Vater und zu ewiger Freude bestimmt, sterblich durch die Mutter und in leidensvollen Wechsel verstrickt. Aber auch schon im Augenblick der Geburt bethätigt sich die göttliche Kraft des Sprößlings; er schlingt zwischen die himmlische Flamme und die sterbliche Materie das vermittelnde Band der Feuchte, [6]) und wird dadurch nicht bloß

---

[4]) Vgl. die Erikastaude, welche bei Byblos den Sarg des Osiris umschlang und hierauf als Säule vom König im Pallast aufgestellt wurde (Plutarch de Isid. XV.).

[5]) Daß Kadmos hier in diesem Sinn zu fassen sei, beweist der phönizische Kadmosmythus, aus welchem der griechische geflossen ist. Es ist dieß hier derselbe Kadmos, von dem es bei Olympiodor (ad Pl. Phaed. p. 251) heißt: *Κάδμος ὁ ὑπὸ σελήνης κόσμος, ὡς Διονυσιακός· δηλοῖ δὲ καὶ Πείσανδρος θεολογῶν τὰ κατὰ Κάδμον ἐν τῷ μύθῳ, ἐν ᾧ φησι τὸν Κάδμον ὑποτίθεσθαι τῷ Διὶ, πῶς ἂν καταγωνίσαιτο τὸν Τυφῶνα.* An diese Auffassung erinnert auch im gewöhnlichen Mythus bei den Griechen noch der Peplos (Weltgewand) und der Halsring (Weltharmonie), womit Kadmos bei der Vermählung die Harmonia beschenkt (Apollod. III, 4, 2), und der Umstand, daß beide zuletzt in Schlangen verwandelt von Zeus nach dem elysischen Gefilde geschickt werden (III, 5, 4).

[6]) Angedeutet hier durch den Epheu. — Der argolische Mythus läßt Dionysos durch das Wasser, das vermittelnde Element, hinabsteigen, um aus ihm die Semele ins Leben zurückzuführen.

sein eigener Retter, sondern auch Befreier und Erheber seiner Mutter.

So ist die Naturseele trotz alles Wechsels, der im hinsterbenden Leben der Natur sich begibt, und trotz aller Leiden, in die sie durch eigene Schuld verfällt, unsterblich: geliebt vom höchsten der Götter und immer aus dem scheinbaren Tode wieder emporgeführt durch einen Sprößling der Liebe, mit der jener Gott ihrer eigenen Sehnsucht entgegenkömmt.

Weitere Züge geben uns die zahlreichen Mythen, die in diesen Kreis gehören, ebenso wie die Darstellungen der Kunst. So sehen wir auf einem hetruskischen Spiegelbilde [7]) die Emporführung der Semele in folgender Weise dargestellt. Dionysos nackt, in der üppigsten Lebensfülle, schlingt den Arm um den Hals der zärtlich auf ihn herabblickenden Mutter und hält, den Kopf an ihre Brust drückend, mit Innigkeit den Mund zum Kusse empor. Sie selbst, liebevoll ihn umfangend, trägt in der Rechten den Thyrsus mit der Pinienfrucht. Doch Dionysos ist mit der Vorderseite nicht der Mutter, sondern wie diese dem nahestehenden Apollo zugewandt, und es scheint, als ob er nach dem Kusse der Mutter sich diesem in die Arme werfen würde. Apollo trägt in der Linken den Lorbeer, und sein Blick verräth, daß auch er Theilnehmer des innigen Verhältnisses zwischen Sohn und Mutter sei. Hinter ihm sitzt ein flötenspielender Satyr. Jeder Zug entspricht in diesem Bilde der Idee, die wir im Vorigen ausgesprochen; doch ist hier, wie aus der Betheiligung des Apollo vorzugsweise sich ergibt, die Natur auf höherem Standpunkte, ja in ihrem vollendetsten Wirken gefaßt. Das himmlische Lebensfeuer hat hier, zur Materie sich gesellend, die organische Gestaltung vollbracht; durch die Entfaltung der üppigsten Lebensformen hat es die Materie selbst zum Leben erhoben, und beide sind nun im innigsten Bunde verknüpft. Die Materie aber wird erst wahrhaft verklärt, das Naturleben erst in Wahrheit zur Vollendung geführt, wenn jene durch den Geist gereinigt (Lorbeer) zur Harmonie des Geistes aufsteigt (Apollo). Der höchste Gott ja hatte niedersteigend jenen Bund gewollt; so kann auch die Vollendung nur im Geiste dieses Gottes sich schließen. Apollo, in dem eben dieser Geist sich

[7]) S. Gerhard „Dionysos und Semele“.

darstellt, wird unterstützt durch den flötenden Satyr, mit Hinweisung auf die Harmonie, die auch das Naturleben durchtönend die des Geistes vorbereitet.

So wird die Naturseele in Wahrheit erst zur Vollendung geführt, wenn ihre Führung auf der Leiter der Harmonie zwischen Natur und Geist emporsteigt.

2. Dionysos-Zagreus.

Wir lassen hier zur weiteren Entwicklung der vorigen Ideenreihe jenen merkwürdigen Mythus folgen, welcher von Dionysos-Zagreus [1]) erzählt wird. Alle Götter freiten von Liebe erfüllt um die jugendlich prangende Persephone. Demeter fürchtend, es möchte unheilvoller Streit unter den Himmlischen sich erheben, barg die Tochter in einer dunkeln Höhle und ließ sie von ihren Schlangen bewachen. Doch Zeus fand in Schlangengestalt zu ihr den Weg, befruchtete sie, und Sprößling dieser Umarmung war Zagreus. Kaum war dieser geboren strahlend in vollkommener Schönheit, obwohl mit dem Haupte eines Stieres, so erhob Zeus ihn auf den himmlischen Thron, gab ihm Scepter und Blitz und zeigte ihn den übrigen Göttern als Herrn der Welt. Wohl voraussehend aber, daß solche Hoheit Neid erregen, daß insbesondere Hera voll Eifersucht der Persephone Kind verfolgen würde, gab er ihm den Apollo und die Kureten zu Wächtern. Doch des Weibes Arglist fand Mittel, die Wächter täuschend, ihn zu verderben. Den Frevel zu vollziehen unternahmen, von ihr aufgereizt, die Titanen. Mit übergipsten Masken drangen sie heimlich in das Gemach des Knaben, verlockten ihn durch glänzendes Spielzeug und bereiteten ihm, während er eben in einem Spiegel sich beschaute, den Tod. Doch nicht sogleich konnte ihnen das frevelhafte Werk gelingen; kaum glaubten sie das Opfer getroffen, als es in den mannigfaltigsten Verwandlungen sich ihnen immer wieder entzog. Als es endlich ihrer Gewalt unterlag, zerrissen sie den Leib, kochten die Glieder in einem siedenden Kessel, rösteten sie alsdann an Spießen und begannen sie zu verschlingen. Da kam von Zeus gesandt, dem Artemis den Frevel verrathen, Athene, entriß ihnen das noch zuckende Herz und eilte damit empor

[1]) Etym. M. v. Ζαγρεύς. Nonni Dionys. V, 563 ff. Clem. Alex. Protrept. 11. 12. Procl. in Cratyl. p. 59. 115; in Alcib. p. 44; in Tim. p. 198.

in den Olymp. Hierauf zerschmettert Zeus die Titanen mit dem Blitz und befiehlt dem Apollo, die zerstreuten Glieder wieder zu sammeln und zu einem neuen Götterleibe, der zu neuer Herrlichkeit wieder erstehen sollte, zu vereinigen. [2])

An die Stelle der Semele in ihrer Doppelbeziehung tritt hier, obwohl in modificirtem Sinne, Demeter und Persephone. Die Höhle, in welcher diese letztere von der Mutter verborgen wird, ist die Todesnacht im Schooße der Erde, und die Schlangen, die sie hier bewachen, sind die Hüterinnen des Lebens im Reiche des Todes. Wenn nun auch Zeus sich in eine Schlange verwandelt, um den Weg zu dieser unterirdischen Persephone zu finden, und dieß von den Göttern ihm allein gelingt, so muß dabei die Doppelbedeutung der Schlange, nach welcher sie bald der oberen, bald der niederen Sphäre angehört, ins Auge gefaßt werden. Es ist dies ursprünglich die Lichtschlange [3]) des in bestimmten Zeiten sich umschwingenden Himmels, dann insbesondere die Schlange des Sonnenlaufes, wie sie einerseits am Himmelsgewölbe dahinzieht, andrerseits durch die Räume der Nacht sich zurückwindet. Als Licht nun und damit zugleich als Leben dringt Zeus in die nächtliche Höhle, in der Persephone weilt; [4]) er befruchtet sie und der Sprößling ist Dionysos mit dem Stierhaupt, das frischaufprangende Naturleben im Frühling, dessen Symbol der Stier ist. Als Frühlingsstier ist er aber auch zugleich Frühlingssonne, in so fern diese jenes Naturleben bewirkt, und so nur eine Erscheinungsweise des Zeus selbst, der hier als Lichtgott des Himmels, wie er speciell in der Sonne sich offenbart, gefaßt wird. Darum hat er auch neben Zeus seinen Platz und ist wie dieser gerüstet mit dem Blitz. Ebenso ist die Beschützung durch die tanzenden Cureten vom Zeuskindlein auf ihn übergegangen.

Kaum hat Zagreus in der jugendlichen Schöpfung des Naturlebens seine Herrlichkeit zu entfalten begonnen, [5]) da schlingt schon

---

[2]) Nach Clem. Alex. l. c. sollte sie Apollo auf dem Parnaß bestatten.

[3]) Vgl. die Schlange des chaldäischen Bel und die auf diese zurückweisenden Schlangengötter, insbesondere bei den Phöniziern und Aegyptern.

[4]) Vgl. den Perseusmythus, wo Zeus in Gestalt eines Goldregens der im Thurm verschlossenen Danae (Erdgöttin) naht. Lichtgott ist Zeus auch, wenn er in der Gestalt des Schwans die Göttin des Dunkels, Leda, befruchtet.

[5]) Zeus hatte ihm die Herrschaft über alle Naturgötter gegeben trotz seiner Jugend (Procl. in Tim. V, 334: *καίπερ ἐόντι νέῳ καὶ νηπίῳ εἰλαπιναστῇ*).

die unreine sterbliche Materie in seine ursprünglich reinen und unsterblichen Gebilde den Tod. Es ist dieß das Werk der Titanen, und Veranlassung zu demselben gibt, wie wir es in entsprechenden Fällen schon öfter gefunden, die List eines Weibes, hier der auch sonst der Materie zugewandten Hera. Dieser folgend erscheinen jene mit täuschenden Masken,[6]) weil nur durch List und Berückung die Seele in die Gewalt der Materie gelangt; und Zagreus blickt in den Spiegel, weil die materielle Naturschöpfung, die sofort im Einfluß der Titanen zur Erscheinung kömmt, nur ein Abbild der ursprünglichen ewigen ist.[7]) Er verwandelt sich, bevor er ganz ihren Schlingen verfällt, in die vielfachsten Gestalten, weil jene Schöpfung in einer beständigen Flucht zwischen Leben und Tod sich entfaltet; er wird zerrissen, gekocht und verschlungen, weil er in der Vielheit der materiellen Gebilde endlich sich erschöpft und stirbt. Doch dieser Tod ist nur ein scheinbarer, und nur die materielle Schöpfung stirbt; darum werden die Titanen erschlagen,[8]) während er selbst durch Apollo[9]) aus der Vielheit zur Einheit in der Harmonie des Geistes, durch Athene[10]) aus dem Tode zum reinen unsterblichen Leben auf Befehl des Vaters zurückgeführt wird.

Die Naturseele, ursprünglich in himmlischer Herrlichkeit glänzend, wird durch Trug in die unreine Körperwelt herabgezogen und verfällt hier dem Leid und dem Tode; doch die ewige Macht des Geistes und des Lebens führt sie wieder in die Region, von der sie gekommen, empor.

Daß in diesem Mythus verschiedene Elemente zusammengeflossen seien, bedarf wohl kaum einer Erinnerung. Man hat ihn öfter einen kretensischen genannt, öfter seine Quelle in orphischen Lehren gesucht, in seinen äußersten Fäden aber weist er einerseits, wohl

---

[6]) Nonn. l. c. *γύψῳ κερδαλέῃ χρισθέντες ἐπίκλοπα κύκλα προσώπου* —.

[7]) Ibid. *νόθον εἶδος ὀπιπεύοντα κατόπτρῳ*.

[8]) Wir werden weiter unten sehen, wie aus der Asche dieser Titanen der Mythus wieder die Menschen hervorgehen läßt, auf die sofort der Fluch von den Titanen sich fortpflanzt.

[9]) Procl. in Tim. III, 198: *τὸ διαιρεῖν τὰ ὅλα Διονυσιακόν. τὸ δὲ ἐναρμονίως πάντα ἀποτελειοῦν Ἀπολλωνιακόν*. Vgl. die Deutung bei Plutarch. de Ei delph. 9, 21.

[10]) Procl. in Alcib. 44: *Ἀθηναϊκὸν τὸ σώζειν ἀμέριστον τὴν ζωήν — Τιτανικὸν δὲ τὸ μερίζειν αὐτὴν καὶ προκαλεῖσθαι πρὸς τὴν γένεσιν*.

über Phrygien, nach Mittelasien,[11]) andrerseits nach Aegypten[12]) zurück.

3. Ariadne. Das Labyrinth. Sternentänze.

Führer der Naturseele war oben Dionysos; im vorigen Mythus nun sahen wir ihn selbst zum *Geführten* werden. Wir müssen hierin einerseits die *fortlaufende Führung* in der *aufsteigenden Kette* bis zur *Vollendung*, andrerseits den *Wechsel*, der an das Kommen und Schwinden der Naturseele in der Wirklichkeit sich knüpft, erkennen. Halten wir aber diese beiden Punkte fest, so müßte die Gestaltung des Mythus mangelhaft erscheinen, wenn nicht Persephone, die wir oben als Mutter des Dio-

[11]) Vgl. den persischen Urstier. Wie der Stierdionysos stellt dieser die gesammte organische Natur dar, verfällt durch die Dews und Ahriman, wie Dionysos durch die Titanen, dem Tode (Zendavesta, Izeschne H. XXXII; Bundeh. III. IV); aber aus dem Getödteten gehen wie dort alle einzelnen Organismen der Naturschöpfung hervor (Bundeh. XIV: „zweimal hat Ormuzd den großen Stier geschaffen"). Wie ferner Apollo des Dionysos Ueberreste bestattet und Athene sein noch schlagendes Herz zu Zeus zurückbringt, so wird des Urstiers Leib, wieder rein und himmlisch, in Gorotman aufgenommen (Izeschn. H. XXXII; Vendid. XXI), seinen Samen trägt der Mond zum Himmel (Bundeh. X, XIV; aus dem geläuterten Samen bildet Ormuzd zwei neue Stiere), und seine Seele Goscherun zieht „durch der Sterne Himmelssphären, durch Mondes und der Sonnen Himmel" zu Ormuzd empor (Bund. IV). Bei beiden endlich bringt in gleicher Weise Leid und Tod der Trug der zum Bösen geneigten Materie, Heil und Rettung die ewige Kraft des Lichtes und des Lebens. — Vgl. auch den stierhäuptigen Erstgeborenen der Orphiker (Orph. H. VI).

[12]) Vgl. Plutarch. de Isid. c. 12 ff. Osiris ist hier ein Sohn des (Zeit- und Schlangengottes — auch Zeus befruchtete als Schlange die Persephone, und bei den Orphikern galt Kronos auch als Vater des Erstgeborenen, Orph. Arg. v. 12 ff.) Kronos. Von Typhon und seinen Genossen wird er überlistet, in einen Sarg verschlossen und zerstückelt. Typhon mit der äthiopischen Königin Aso und den übrigen Verschworenen spielt hier dieselbe Rolle wie Hera und die Titanen bei Zagreus; der Sarg tritt an die Stelle des Kessels und die Zerstückelung findet in gleicher Weise statt. Nur tritt hier das finstere Moment des Bösen, wie es von den Aegyptern aufgefaßt wurde, mehr in den Vordergrund. In Betreff des Sarges insbesondere macht sich die Vorstellung geltend, daß die sinnliche Welt eine Sphäre des Todes und daß Ursache des Todes die Materie sei. Aber auch Osiris wird, wie Zagreus, wieder von seinen Feinden befreit. Schon in Byblos umrankt seinen Sarg die hochaufsprossende Erikastaude, hindeutend auf die Entwicklung des Lebens aus dem Grab der Materie; dann sammelt Isis die zerstückelten Theile wieder, wie die des Zagreus gesammelt wurden, und sie bestattet dieselben an verschiedenen Orten Aegyptens, weil überallhin das Wirken seiner Schöpferkraft sich erstreckte. Wenn endlich Osiris zu Sais im Tempel der Neith (Athene) ein Grabmal hatte und man im Culte symbolisch dort die Leiden des Gottes darstellte, so werden wir auch hier an Zagreus erinnert, an sein Grab (zu Delphi), an seine παθήματα und die Rettung seines Herzens durch Athene.

nysos erkannt haben, ebenso wieder wie Semele als Thyone, emporgeführt und Dionysos selbst aufs Neue zum Führer würde. Wir werden sehen, daß die bildende Phantasie auch diesen Zug wieder von einer anderen Seite her in das Drama des Dionysosmythus einflocht.

Ariadne wurde, wie Homer erzählt, auf der Insel Dia von Artemis und unter Betheiligung [1]) des Dionysos getödtet. Die spätere Auffassung machte mildernd diesen Tod zu einem tiefen Schlaf, in den versunken sie von Theseus, der auf dem Schiffe forteilt, zurückgelassen wird. [2]) Dionysos naht der Schlafenden, entbrennt in Liebe zu ihr und erweckt sie, um sich mit ihr zu vermählen. Unter rauschendem Freudengepränge vollzieht er die Hochzeit und führt die Vermählte als Göttin empor zum Olymp. Ihre leuchtende Krone versetzt er als ewiges Denkmal dieses Aktes an den Himmel.

Die Fahrt des Theseus nach Kreta und die Entführung der Ariadne entspricht jenem anderen Zug des Helden, den er in die Unterwelt unternahm, um die Persephone heraufzuholen, so wie sein Abenteuer mit dem Menschenfresser im Labyrinth nur eine Pa-

---

[1]) Dieß ist der Sinn des Διονύσου μαρτυρίῃσιν (Odyss. XI, 325). Nur als ein Ergänzungsversuch der spätern Zeit kann die Angabe des Pherekydes gelten, nach welcher Dionysos über eine Entweihung seiner geheiligten Orte durch Theseus sich beschwerte. Der Ausdruck Homers selbst aber beweist, daß zu seiner Zeit ausführlichere Erzählungen, die bloß anzudeuten genügte, vorhanden sein mußten. Bedeutungsvoll ist, wie sich aus dem folgenden ergeben wird, die Rolle der Artemis; an die milden Geschosse allein, mit denen sie blühende Jungfrauen dahinrafft, zu denken ist unstatthaft.

[2]) Die verschiedene Angabe der Umstände, unter denen dies geschah, hat ihren Grund im Streben der Dichter und Künstler, den Vorgang nach verschiedenen Seiten hin zu motiviren. S. Plutarch Thes. 20; Diodor. IV, 61, V, 51; Theocrit 2, 45 ff. Unter den Gemälden aus Herkulanum finden sich mehrere, welche diesen Gegenstand behandeln. Interessant ist insbesondere folgendes (Tom. II, tv. 15): Am Ufer unter einem vorragenden Felsen sitzt Ariadne, halbentblößt, in prangender Schönheit. Sie hat kaum vom Schlaf sich erhoben und blickt voll Staunen nach dem Schiffe, das mit schwarzen Segeln bespannt fern auf dem Meere den Theseus fortführt. Zu ihren Füßen steht ein weinender Eros, in der Linken den abgespannten Bogen, Liebe andeutend zugleich und Schmerz verlassener Liebe. Dieselbe Stimmung spiegelt sich auch in den Zügen der Ariadne wieder. Hinter ihr steht, die Linke auf ihre Schulter legend, mit der Rechten nach dem Schiffe hindeutend, Staunen und Unmuth im Antlitz, eine beflügelte Nemesis. Zur Seite liegt das Steuer des Schiffes, andeutend, daß Theseus in unbesonnener Eile entwichen und nun, nach Zurücklassung der Ariadne, die ihn durch das Labyrinth geführt, der führenden Stütze beraubt sei.

rallele zu jener Heldenthat ist, die sein Vorgänger Herakles [3]) am Höllenhund Kerberos verübte. Daß aber jene Fahrt nach dem Todtenreiche ging, darauf deuten zunächst die schwarzen Segel des Schiffes, so wie die Irren des dunkeln Labyrinthes. Theseus zieht in dieses Reich hinab als Sonnenheros; ein solcher nämlich ist er ursprünglich nicht minder als Herakles, und es wurde bei ihm in Attika ebenso wie bei jenem in Theben, was anfangs Götterculte und ihre Geschichte betraf, auf irdische Königsgeschlechter und ihre Begebnisse bezogen. Zugleich läßt sich der Einfluß Kretas auf Attika in religiösen Dingen bis in die frühesten Zeiten hinauf verfolgen; Kreta selbst aber weist einerseits wieder nach Phönizien hinüber, auf der andern Seite nach Aegypten. In letzterem Lande finden wir nicht bloß das Vorbild des Labyrinthes, das Dädalus auf Kreta gebaut, sondern auch den Sonnengott als Schiffer im Todtenreiche, Osiris, wie er angekommen in der dunklen Sphäre schwarz erscheinend von Insel zu Insel zieht. Phönizien hingegen lehrt uns den Sonnenstier kennen, der in der Europa die Göttin des Mondes nach Kreta entführt. Erwägen wir ferner, daß die Lehre von der Seelenwanderung, die Aegypten viel früher als Griechenland kannte, dort höchst wahrscheinlich mit den Irren und Gängen des Labyrinths in Verbindung stand, was hindert, diese Beziehung auch für Kreta, wo das Labyrinth wohl nur der Idee nach bestand, [4]) anzunehmen? Uebereinstimmen würde damit wenigstens, was schon Homer von jenem berühmten Chor der Ariadne auf dem Schild des Achilles erzählt. [5]) Hephästos schuf dieses Bild nach dem Muster des dädalischen in Knossos, und es mußte wohl die Idee, die man selbst einen Gott nachahmen ließ, als eine uralte gelten. Die Bewegungen der zu diesem Chor gehörenden Tänzer waren, wie Homer sie schildert, theils cyclische, theils stichische

---

[3]) Bekannt ist das attische Sprichwort in Betreff des Theseus: *ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς.*

[4]) Schon Diodor. I, 61 sagt: *ἀλλὰ ὁ μὲν κατὰ τὴν Κρήτην (λαβύρινθος) ἠφανίσθη τελέως, εἴτε δυνάστου τινὸς κατασκάψαντος, εἴτε τοῦ χρόνου τὸ ἔργον λυμηναμένου· ὁ δὲ κατ᾽ Αἴγυπτον ἀκέραιον τὴν ὅλην κατασκευὴν τετήρηκε μέχρι τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς βίου.* Dieses völlige Verschwinden erklärt sich eben aus dem Umstande, daß es nie vorhanden war. Damit stimmen auch die negativen Resultate der neueren Forschungen überein. Indessen mögen die unterirdischen Höhlen, Gänge, Grotten, an denen die Insel reich ist, die Uebertragung jener Idee gefördert haben.

[5]) Il. XVIII, 590 ff.

entsprechend den Windungen, die Theseus im Labyrinth durchlaufen,[6]) entsprechend aber auch den Bahnen der Gestirne, die ebenfalls auf dem großen Tanzgefilde des Himmels theils im Kreise ihren Lauf vollziehen, theils in Reihen geschaart sich gegenseitig nähern oder von einander sich entfernen.

So erkennen wir denn im Labyrinth, das Theseus durchwandert, eine Darstellung der Todtenwelt, in den verschlungenen Windungen und Gängen, durch die nur der Faden der liebenden Ariadne führt, eine Darstellung der Wanderungen, welche die Seele durch die Sternenräume, geführt von ihrem Genius, zu vollziehen hat, in dem verschlingenden Stiermenschen Minotaurus aber, der im Innern wohnt, den Sonnenstier in seinem verderblichen Gegensatz, wie er waltend in der Sphäre des Todes mit unersättlicher Gier das Leben zum Opfer fordert. In den Sternen endlich und den Sternengruppen müssen wir in Uebereinstimmung mit jener nicht bloß bei den Aegyptern gewöhnlichen, sondern auch bei den Griechen vorkommenden Auffassung selbst Seelen erkennen, zunächst Erscheinungsweisen der großen, die ganze sichtbare Schöpfung erfüllenden Naturseele.[7]) Und so sehen wir diese letztere alsdann vom Schauplatz der Erde versetzt an den Himmel, vom Reich des Tages und des Lebens in das der Nacht und des Todes: die bisher in der bunten Mannigfaltigkeit der irdischen Organismen sich geoffenbart, prangt jetzt in den zahllosen ewigen Leuchten, die auf dem himmlischen Chorplatze tanzen.

Des Minotaurus eigentlicher Name ist Asterion[8]) und es stimmt dies mit der obigen Deutung überein, nach welcher die eigentliche Behausung desselben das Labyrinth der Sterne war. Bemerkenswerth ist dabei der Zug des Mythus, nach welchem seine Mutter Pasiphae, um die Liebe des schönen Stieres zu genießen, in eine von Dädalus verfertigte hölzerne Kuh sich verschließt. Dä-

[6]) Plutarch Thes. 21 erzählt, wie Theseus denselben Chor auf Delos einführte: *χορείαν — μίμημα τῶν ἐν τῷ Λαβυρίνθῳ περιόδων καὶ διεξιόδων, ἔν τινι ῥυθμῷ παραλλάξεις καὶ ἀνελίξεις ἔχοντι, γιγνομένην.*

[7]) Dieser Deutung entsprechen auch, obwohl in anderer Beziehung gefaßt, die Worte Plutarchs Thes. 15: *τοὺς δὲ παῖδας εἰς Κρήτην κομιζομένους ὁ μὲν τραγικώτατος μῦθος ἀποφαίνει τὸν Μινώταυρον ἐν τῷ Λαβυρίνθῳ διαφθείρειν ἢ πλανομένους αὐτοὺς καὶ τυχεῖν ἐξόδου μὴ δυναμένους ἐκεῖ καταθνήσκειν.*

[8]) Apollod. III, 1, 4.

dalus ist hier, wie in Betreff des Labyrinthes, Weltkünstler,[9]) die umschließende Kuh die Todes= oder Nachthülle, und Pasiphae, die Allleuchtende, indem sie in dieselbe eingeht, Mondgöttin.[10]) Passend können wir zur Erläuterung hier beiziehen, was Herodot von jener ägyptischen Königstochter erzählt, die der eigene Vater, Mykerinos, beschläft.[11]) Nachdem der sonst gerechte und gepriesene König die bezeichnete Unthat begangen, gab die Tochter aus Schmerz sich selbst den Tod. Kummer verfolgte nun auch den Vater und er beschloß, die Todte durch eine außergewöhnliche Bestattung zu ehren. Sofort ließ er eine hölzerne Kuh verfertigen und bestimmte diese zu ihrem Grabe. Die Kuh, mit Purpur überdeckt, an Kopf und Hals mit reichlichem Gold überzogen, zwischen den Hörnern mit dem goldenen Bild der Sonnenscheibe geschmückt, wurde im Pallast zu Sais, wo im anstoßenden Saal die zwanzig Kolosse der königlichen Beischläferinnen standen, aufgestellt. In die Knie gesunken[12]) barg sie hier die Todte, die durch Räucherungen den ganzen Tag hindurch, in der Nacht durch Leuchter, die man anzündete, gefeiert wurde.[13]) Nur einmal im Jahr wurde sie nach dem Wunsche, den die Sterbende geäußert, an das Licht der Sonne herausgeführt, an dem Tage, an welchem die Aegypter den Osiris beklagten. Bestimmt ist hier die hölzerne Kuh Todeshülle und die Symbole, die sie trägt, so wie die Cermonien der veranstalteten Feier lassen in der eingeschlossenen Todten die Mondgöttin erkennen. Sie ist das Licht des Mondes, das vom eigenen Vater, der Sonne, befruchtet[14]) mit goldenem Antlitz in das Nachtreich einzieht, hier mit den Leuchten der Gestirne sich umgibt und die Sonne, wenn auch sie in die dunkle Sphäre hinabsteigt (der betrauerte Osiris), zu begrüßen sich sehnt.

Ist nun Pasiphae Mondgöttin, so müssen wir auch in der Ariadne ihrer Tochter ursprünglich eine Erscheinungsweise des Mondes erkennen. Nun wissen wir, daß der Mond auch als

[9]) Nur als solcher konnte er auch dem Hephästos Vorbild sein (Il. XVIII, 591).
[10]) Daher auch ihre Abstammung von Helios und Perseis (Apollod. III, 1, 2).
[11]) Herodot. II, 129 ff.
[12]) Zeichen der Niederlassung, Ruhe; öfter auch auf griechischen Bildwerken.
[13]) Vgl. hier auch das Fest zu Sais, Herodot. II, 62.
[14]) Die Mondgöttin ist Tochter des Sonnengottes, in so fern ihr Licht von ihm erzeugt wird; sie ist aber auch wieder Gattin desselben, in so fern sie das von ihm empfangene Licht in die niederen Regionen weitersendet.

Athene gefaßt wurde,[15]) und in einem der orphischen Hymnen[16]) wird die Selene angerufen als „kreisende Fürstin der Sterne, allweise, im weiten Gewande" —. Wir dürfen kein Bedenken tragen, diesen Zug in der klugen Jungfrau, die den leitenden Faden durch das Sternenlabyrinth dem Helden reicht, wiederzuerkennen und als ein Moment jener Erscheinungsweise zu betrachten. Wir wissen aber auch, daß der Mond mit Beziehung auf seine Zeugung fördernde Kraft an dem Wesen der Aphrodite Antheil erhielt, ja daß er geradezu als diese selbst vorgestellt wurde.[17]) Fassen wir nun ins Auge, wie die Tochter der zeugungslustigen Pasiphae von Liebe für Theseus glüht, wie Apollo diesem vor dem Auszuge räth, die Aphrodite zur Führerin zu nehmen und als Gefährtin sich zu erbitten,[18]) wie die Ziege, die er am Strande opfert, plötzlich in einen Bock sich verwandelt, wie endlich Ariadne selbst ihm ein Bild der Aphrodite zum Geschenk übergibt,[19]) so können wir keinen Zweifel mehr hegen, daß uns in diesem Zug ein zweites Moment in Beziehung auf die Erscheinungsweise der Mondestochter gegeben sei. Nach Plutarch bestand eine Sage folgenden Inhaltes: Theseus, vom Sturm nach Kypros verschlagen, setzte dort die schwangere von der Fahrt leidende Ariadne ans Land. Er selbst blieb auf dem Schiffe, das von der Flut wieder auf die hohe See hinausgetrieben wurde. Die verlassene, muthlose nahmen nun die einheimischen Weiber auf, trösteten sie und leisteten ihr Hilfe bei der Entbindung. Doch ehe diese geschehen konnte, verfiel die erschöpfte dem Tode und wurde bestattet in einem Haine, den die Amathusier sofort den der Ariadne-Aphrodite nannten.[20])

Die gewöhnliche Sage läßt Theseus mit der Ariadne nach Naxos oder vielmehr nach Dia kommen, wo ebenfalls eine Tren-

[15]) Arnob adv. G. III, p. 149: Aristoteles Minervam esse lunam probabilibus argumentis explicat et literata auctoritate demonstrat. — Plutarch. de facie in orb. lun. p. 797.

[16]) Hymn. IX; 10.

[17]) So war auch die syrische Tiratha (Apul. M. l. XI) Mond zugleich und Venus, so die phönizische Astarte (Sanchon. p. 36: *Ἀστάρτην Φοίνικες τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσιν*), so die Isis. Vgl. auch Plin. Hist. N. II, 6: infra Solis ambitum ingens sidus, appellatum Veneris, alterno meatu vagum ipsisque cognominibus aemulum Solis ac Lunae.

[18]) Plut. Thes. 18: *λέγεται δὲ αὐτῷ τὸν μὲν ἐν Δελφοῖς ἀνελεῖν θεὸν, Ἀφροδίτην καθηγεμόνα ποιεῖσθαι καὶ παρακαλεῖν συνέμπορον.*

[19]) Ibid. 21.

[20]) Ibid. 20.

nung stattfindet, nur veranlaßt durch Dionysos, in dessen Gebiet sie eingetreten. Ganz entsprechend dem betreffenden Ideengang ist es, wenn Ariadne hier im Bereiche des Dionysos auch diesem anheimfällt; ja wir müssen dieß um so natürlicher finden, wenn wir den Charakter der Aphrodite, den wir so eben in ihr gefunden, und die innige Beziehung dieser Göttin zu Dionysos, als dessen Genossin auf Dia sie in gleicher Weise wie Ariadne erscheint, ins Auge fassen.

Ob dich auf Dia's Gefilde entzücken schwarzäugige Nymphen
Und dort am glühenden Strand du schwärmest mit tanzendem Fuße —.[21])

Man hat unter Dia später, als die Vorgänge am Himmel zu irdischen umgebildet wurden, die Insel Naxos verstanden. Es ist aber ursprünglich die mythische Licht- und Sterneninsel,[22]) zu der Theseus aus dem Todtenreiche ebenso wie Odysseus zum Morgen-eilande,[23]) wo der Eos Chöre sind, zurückgelangt. Bis dahin geleitet ihn auch Ariadne, doch ihrerseits, wie der Mond gegen Morgen, zum Untergang; darum stirbt sie auch auf der Insel oder wird von der Artemis getödtet oder versinkt nach milderer Auffassung in Schlaf. Da naht ihr der strahlende Beherrscher der Insel, erweckt sie mit dem Zauber der Liebe zum wonnigen Leben im Lichte und führt sie als Göttin, nachdem er die Vermählung mit ihr gefeiert, empor zum Himmel.

Auf der Insel Naxos gab es nach Plutarch[24]) eine doppelte Ariadne, und es stimmt dieß vollkommen überein mit der doppelten Erscheinungsweise, in der wir sie gefunden. Die Ariadne des Theseus wandelt in Nacht und Tod, die des Dionysos erhebt sich zum Licht und Leben; und ebenso läßt jene naxische Sage die eine mit Dionysos sich vermählen, die andere von Theseus verlassen sterben. Auch brachte man der einen Opfer in Trauer dar, feierte aber die andere mit Freudenfesten.

Sollte nun diese Ariadne in den Beziehungen, die wir nachgewiesen, sehr verschieden sein von der Persephone, die eben-

[21]) Orph. Hymn. auf Aphrodite v. 22. 23.

[22]) *Δία* = *δῖα* (worin ursprünglich der Begriff des Lichtes liegt) *νῆσος*. Ebenso wurde im Apollomythus, was von der schwimmenden Sterneninsel Asteria galt, auf Delos übertragen. Vgl. Scheria oben p. 185.

[23]) Odyss. XII, 3, 4: *νῆσόν τ' Αἰαίην* (von *ἄω*, wie *ἀώς*, *ἠώς*), *ὅθι τ' Ἠοῦς ἠριγενείης οἰκία καὶ χοροί εἰσι, καὶ ἀντολαὶ Ἠελίοιο.*

[24]) Plut. Thes., 20.

falls bald im Dunkeln wandelt, bald wieder im Lichte erscheint, und die wir nicht minder als Braut und Gemahlin des Dionysos kennen? In Bezug auf dieses letztere Verhältniß wenigstens sind wir berechtigt, beide Göttinnen als innigst verwandt aufzufassen, wo nicht für identisch zu erklären. Aber auch jene dunkeln Irrgänge, durch welche Ariadne führt, finden wir, obwohl unter anderer Form, im Kreise der Persephone wieder. So wird uns erzählt, daß in den eleusinischen Mysterien die Eingeweihten in bildlicher Weise mit den Schrecknissen des Todes so wie mit den Freuden des wiedererweckten Lebens bekannt gemacht wurden, und mit Beziehung hierauf spricht unter Andern Plutarch von Irrgängen und weitablenkenden Pfaden, von gefahrvollen erfolglosen Wanderungen durch die Finsterniß, so wie von der peinlichen Stimmung derjenigen, welche sie bestehen; zugleich schildert er auch die Lichtfülle und den Zauber der Erscheinungen, die den freigewordenen Mysten empfangen.[25]) Auch folgte hier auf die Trauer um die hinabgegangene Persephone ein Fest der Freude über die wiederaufsteigende, geknüpft zugleich an den lieblichen Sprößling Jacchos; und wie die Krone der erhobenen Ariadne als Denkzeichen der Unsterblichkeit an den Himmel versetzt wurde, trugen die Mysten auf der höchsten Stufe zum Zeichen des freigewordenen wonnigen Lebens im Lichte Kränze. In den kleinen Eleusinien gab es, wie wir wissen, auch eine symbolische Vermählung, und es dürfte wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß darunter eben die des Dionysos und der Ariadne=Persephone zu verstehen war.

Fassen wir nun diese Punkte ins Auge und nehmen wir zugleich Rücksicht auf die alte schon durch die Fahrt des Theseus angedeutete Verbindung zwischen Kreta und Athen in Beziehung auf den Cult des Dionysos, so können wir auch den Schluß nicht mehr zu gewagt finden, daß wir in der emporgeführten Ariadne zugleich eine emporgeführte Persephone haben. Damit sprechen wir

---

[25]) Plutarch (Ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς VI, 2): πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις, καὶ διὰ σκότους τινὸς ὕποπτοι πορείαι καὶ ἀτέλεστοι· εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν, ἢ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φαντασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν οἷς ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονὼς, καὶ ἄφετος περιϊὼν, ἐστεφανωμένος ὀργιάζει —.

jedoch keineswegs die Behauptung aus, daß beide Göttinnen ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach identisch seien, sondern nur, daß sie in denselben Ideenkreis gerückt zusammentrafen und, wenn auch sonst verschieden, unter bestimmten Beziehungen als identisch gefaßt wurden.

Nicht ungeeignet mag es sein, hier noch die Erklärung eines zuerst von Creuzer[26]) mitgetheilten Vasengemäldes anzufügen, das die emporgeführte Persephone in besonders interessanter Weise darstellt. Wir sehen hier, nach Creuzers Schilderung, „auf zwei Seiten einer Erhöhung, die unten eine Grotte bildet, Liber und Libera: ersterer mit abgelegtem Gewand und den Thyrsus mit der mystischen Binde im Arme haltend, letztere bunt bekleidet und das Kleid über der Schulter anfassend, wie man es mehrmals bei Frauen auf Bildwerken sieht. Ein Silen von einem angedeuteten Hügel herunterkommend, mit heftiger Geberde, wie sie dieser Gattung von bacchischen Wesen eigen ist, naht sich ihr und reicht ihr ein Ei. Zwischen den beiden Gottheiten am Eingang der Höhle liegt ein Hase."

Die Höhle ist, wie wir sie in entsprechenden Vorstellungen schon öfter gefunden,[27]) die des Todes. Der Hase vor der Höhle, Symbol der Fruchtbarkeit und Zeugungslust,[28]) deutet auf neues Werden aus dem Tode. Der Blumenhügel, von dem der Silen herabkömmt, stellt die große Flur der Erde dar, wie sie aufsproßt zum Lichte; er gleicht in gewisser Beziehung der Lichtinsel Dia, auf welcher Dionysos mit der Aphrodite buhlt und die Ariadne nach ihrem

---

[26]) Symbolik III, p. 521. Taf. VIII.

[27]) Vgl. insbesondere die Höhle im Adonismythus (bekannt ist die nahe Beziehung des Adonis zu Dionysos; Plutarch. Symp. 1, 4: τὸν δ᾽ Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσι. Adonis die eine Hälfte des Jahres bei der Persephone, die andere bei der Aphrodite; Persephone hier die hinabgegangene Aphrodite, Aphrodite die aufgestiegene Persephone). So Bouillon Mus. T. II, pl. 51. fig. 3: der Höhle entspringt hier der Eber, um Leben zu rauben, während auf unserem Bilde vor der Höhle der Hase sitzt voll Lust, Leben zu erzeugen.

[28]) Daher auch seine häufige Verbindung mit Aphrodite und Eros. Auch erscheint er nicht selten auf Sarkophagen, hinweisend auf das neue Leben aus dem Tode. Passend können wir hier das Fragment eines Sarkophags im Museo Pio Clem. (T. IV, tv. 34) vergleichen, wo Prometheus ein neues Menschengebilde schaffend dargestellt ist: er selbst sitzt über einer Höhle und vor dieser ein Hase; eben naht das Werk der Vollendung, da einem ausgestreckten Todten die Seele entfliegt, um in die neue Leibesform einzuziehen.

Erwachen in seine Arme schlingt. Der Silen selbst bezeichnet den Trieb der Zeugung, wie er in jenem Gebiete sich offenbart; und damit dieser Trieb Vollzug erhalte, reicht er der Kora, die mit dem Leibe ihm zugewendet ist, den Blick jedoch auf Dionysos richtet, das Ei. Kora nun, von diesem Repräsentanten des Naturtriebes zur Zeugungslust erregt, verlockt ihrerseits als Weib wieder durch Liebeszauber den Dionysos, damit dem lebenerfüllten Ei die formenreiche Naturfülle entspringe, und er, diesem Zauber folgend, wendet ihr sein liebestrahlend Antlitz zu, prangend in üppiger Jugendkraft und vollkommener Schönheit, welche die Herrlichkeit der neuen sofort aus dem Bunde beider hervorgehenden Schöpfung ahnen läßt. Indem sie aber beide über der Höhle sitzen, sind sie aufgestiegen aus der Sphäre des Todes: Kora, die wir hier auch eine Ariadne oder Aphrodite nennen könnten, ist emporgeführt von Dionysos.

Auf einem Gemälde aus Herkulanum [29]) findet sich folgende, die vorige in einzelnen Punkten ergänzende Darstellung. Hinter Felsen verborgen, unter einem üppig aufstrebenden Baume, schläft Ariadne, das Haar mit einer weißen Binde umwunden, die Arme geschmückt mit doppelten Spangen. Eben ist Dionysos eingetreten, geführt von einem Eros, die Rechte stützend auf den alten Silen, der einen langen mit einer Binde umschlungenen Thyrsus trägt. Voll süßen Staunens bleibt er vor der Schlafenden stehen, während ein Satyr, der vorausgeeilt, das leichte Gewand wegziehend ihre Reize enthüllt. Hinter dem Felsen hervor bemerkt man bacchisches Gefolge. Was im vorigen Bilde der Silen mit dem Ei, stellt hier der enthüllende Satyr dar; an die Stelle des liebestrahlenden Blickes tritt Eros selbst, der hinweisend auf die zauberischen Formen der Gelagerten, mit der Rechten zugleich die Lenden des Dionysos berührend, diesen fortzieht und mit sehnsüchtiger Wonne erfüllt. Auch fehlt nicht das Symbol, das im vorigen Bild der Hase vor der Höhle vertrat: es knüpft sich an den Inhalt der mystischen Lade, die eine hinter dem Felsen hervorkommende Bacchantin trägt. Der Gott selbst aber ist hier, wie Ariadne und die ganze Gruppirung, sinnlicher gehalten und bestimmter sehen wir uns hier auf den großen Schauplatz des in sinnlichen Formen sich entfaltenden Naturlebens versetzt. Noch schlummert die Göttin, mit der es sich erheben soll;

---

29) Pitture d'Ercol. T. II, tv. 16.

aber die Nähe des Bräutigams, das rauschende Gefolge, mit dem er kömmt, die Liebessehnsucht, die ihn erfüllt, läßt uns ahnen, daß sie im nächsten Augenblicke erwachen und das verborgene Felsenversteck verlassen, daß jener sich zu neuer Lebensschöpfung mit ihr verbinden und dann sie als Gattin zum Olymp emporführen werde.

Blicken wir nun auf die ganze Ideengruppe, die wir hier entwickelt, zurück, so können wir die Hauptmomente im Anschluß an die vorige Reihe, die wir in Beziehung auf die Führung der Naturseele gewonnen, also aussprechen:

Die Naturseele, vom Schauplatz der Erde, auf den sie herabgezogen, zum Himmel erhoben zieht nun von der Kraft der Liebe und des Geistes geführt durch das Labyrinth des Sternenpallastes, siegt über den verzehrenden Tod, der in seinen Irrgängen haust, und gesellt sich den harmonischen Reigen, die auf dem Himmelsgefilde, geschaart in zahllose Chöre, die Seelen der Sterne tanzen. Im Umschwung der Zeiten aber regt sich in ihr wieder der Zug, in die irdische Sphäre zurückzuwandern. Sie folgt ihm nicht ahnend den Trug, der zugleich ihr gespielt wird, entweicht aus dem Sterngebiet und versinkt, da sie zum Eintritt in die Sinnlichkeit gelangt ist, in Schlaf. Bestürzt blickt sie auf, da sie beim Erwachen sich getäuscht und verlassen sieht; doch der Zug zur Sinnenwelt, unter dessen Einfluß sie jener Schlaf überfiel, ergreift sie nun mit aller Macht, umstrickt sie mit dem verlockenden Spiel ihrer Zaubergewalt, und die Lust in ihr zu erscheinen, zu schaffen und zu gestalten führt sie herab auf den irdischen Schauplatz. Nachdem sie nun abermals hier ein Werk ihrer Schöpfung vollbracht, scheidet sie auch von dieser Sphäre wieder, um vom entgegengesetzten Zuge geführt zur Sternenwohnung zurückzukehren. So kreist sie in beständigem Wechsel[30]) durch das sichtbare All; doch im

---

[30]) Der Umstand, daß dieselbe Gottheit hier bald geführt wird, bald selbst wieder führt, so wie die mannigfaltigen Verhältnisse, unter denen diese Führung stattfindet, haben eben in diesem Wechsel und in der Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen ihren Grund. Man bemerke hier insbesondere die

Sternenraum ist ihre Heimath, dort prangt ewig die Krone ihres Sieges.

4. Endymion.

Wir schließen die Reihe dieser Vorstellungen mit demjenigen Mythus, der den Hauptzug derselben, die Emporführung der Naturseele zur Sternenheimath, am einfachsten, zartesten und zugleich poesiereichsten darstellt, mit dem Mythus des Endymion. Es ist dieß der bekannte Schläfer auf dem Berge Latmos in Karien, jedoch von dem eleischen Endymion[1]), von dem wir schon früher gesprochen, nicht wesentlich verschieden; ja beide sind ursprünglich identisch und haben ihre gemeinschaftliche Quelle in dem alten Sonnen- und Mondcult, der vom Orient her auf verschiedenen Wegen seine Verbreitung gefunden und hier zunächst an den Mythenkreis des früheren vorzugsweise in Phönizien zur Geltung gekommenen Adonis sich anschließt.[2]) Endymion ist Jäger, wie Adonis; und wie dieser bald in der oberen Sphäre weilt, bald in die Nachthöhle des Todes hinabgeht, so legt sich jener, wenn er ermüdet von der Jagd heimkehrt, zum Schlafe nieder in einer Höhle des Berges Latmos. Er ist schön, wie Adonis, ewig jung, wie er, und ebenso geliebt von der nächtlichen Beherrscherin des Himmels.[3]) Oft wenn sie am Himmel dahinzieht, hemmt sie ihren Lauf, um den schönen Geliebten zu sehen, oder steigt selbst von ihrem Gespann herab, um seine Lippen zu küssen. Insbesondere aber hat der Mythus eine Seite an ihm hervorgehoben, nämlich die des ewigen Schlafes, in den er ihn versinken läßt. Dieser Schlaf ist der Tod, und wir können hier denjenigen Adonis mit ihm vergleichen, der hinabgestiegen ist in das Schattenreich, um der Persephone, die ihn liebend nicht mehr zurückgeben will,[4]) anzugehören.[5]) Nach Hesiod hatte Zeus

---

verschiedenen Seiten, die wechselnd im Wesen der Ariadne und des Dionysos hervortreten.

[1]) Th. II, p. 231.

[2]) Ueber Verbreitung des Adoniscultes nach Karien S. Movers Phönizier p. 18.

[3]) Auch der eleische Endymion wird von der Selene geliebt, und zeugt mit ihr fünfzig Töchter; nach einer anderen Angabe wird ihm Asterodia oder Hyperippe (Prädikate des Mondes) als Gattin zugesellt. S. Paus. V, 1, 2.

[4]) Apollod. III, 14, 4: ἐκείνη δὲ ὡς ἐθεάσατο, οὐκ ἀπεδίδου.

[5]) Wir können mit diesem Niedergang auch den Namen Endymion in Verbindung bringen, wie Adonis überhaupt nach seinen verschiedenen Erschei-

ihm gewährt, selbst Herr in Betreff seines Todes zu sein:[6]) ebenso hatte Zeus bestimmt, daß Adonis einen Theil des Jahres bei der Persephone, einen andern bei der Aphrodite weilen sollte, über einen dritten aber nach eigener Wahl verfügen könnte.[7]) Während aber Adonis auch diesen dritten Theil der Aphrodite schenkt, zieht Endymion vor, ganz der Selene, die hier zur Persephone wird, anzugehören, und bleibt ewiger Schläfer. Doch dieser Zustand wird für ihn selige Götterwonne; **Selene-Persephone naht ihm mit ihrem Gespanne, hebt ihn liebend zu sich empor und führt ihn ein in den Kreis der Götter.**[8])

B.

Führung der Leiblichkeit.

Hephästos.

Stuhl der Hera; Pandora; Dionysos.

Unter die interessantesten Führungen, die dem Dionysos zugewiesen werden, gehört ohne Zweifel diejenige, welche er an Hephästos vollzog. Sie stellt das Entwicklungsmoment der Idee, das wir hier im Auge haben, von allen, die aus dem Bereiche des Mythus geschöpft werden könnten, am treffendsten dar, und mag daher

nungsweisen verschiedene Namen führte. *Ἐνδυμίων* (*ἐνδύω, ἔνδυμα*) heißt der Einhüllende und, weil die Götter, was sie bewirken, selbst wieder sind, zugleich der Eingehüllte, d. h. der in Schlaf oder Tod Eingewiegte. Vgl. Ausdrücke wie *νυκτὶ καλύπτειν; τὸν δὲ σκότος* (vom Tode) *ὄσσε κάλυψεν; περὶ δ' ἀμβρόσιος κέχυθ' ὕπνος* u. s. w. Der Schlaf für den Tod schon bei Homer; vgl. Il. XI, 241: *πεσὼν κοιμήσατο χάλκεον ὕπνον.*

[6]) Schol. Apoll. Rhod. IV, 57: *τὸν Ἐνδυμίωνα Ἡσίοδος λέγει παρὰ Διὸς εἰληφότα δῶρον, αὐτὸν ταμίαν εἶναι θανάτου, ὅτε θέλοι ὀλέσθαι.*

[7]) Apollod. III, 14, 4.

[8]) Bildliche Darstellungen auf Sarkophagen mit Beziehung des Naturmythus auf den Menschen. S. Mus. P. Clement. T. IV, tv. 16, 24, 29. Gerhard Antike Bildw. Taf. 37, 38, 39, 40.

passend als Vertreterin desselben, so reiche Auswahl uns auch sonst zu Gebot stände, hier zur Behandlung kommen.

Nach der Erzählung Homers [1]) wurde Hephästos auf Befehl der Hera, die ihn seiner Lahmheit wegen verbergen wollte, vom Olymp herabgeschleudert. Mitleidsvoll nahmen Thetis und des Okeanos Tochter Eurynome den Verlassenen auf; sie linderten seine Qual und gewährten ihm Schutz. Neun Jahre weilte er bei ihnen, allerlei Kunstgebilde verfertigend, in einer von den Fluten des Okeanos umrauschten Höhle, und weder einer von den übrigen Göttern noch von den Menschen hatte von ihm Kunde.

So weit Homer; das Uebrige müssen wir aus Pausanias, [2]) der die Zurückführung auf einem Gemälde des ältesten Dionysostempels zu Athen dargestellt fand, ergänzen. Eingedenk des erlittenen Unrechts, wie es hier heißt, sandte Hephästos der Mutter einen goldenen Stuhl mit unsichtbaren Fesseln. Diese bewunderte das herrliche Geschenk, setzte sich sogleich, ohne Schlimmes zu ahnen, darauf nieder und — sah sich festgebannt. Sie nun wieder zu lösen, war außer dem Künstler Niemand im Stande; doch diesen zu überreden, wollte keinem der übrigen Götter gelingen. Dionysos allein, dem Hephästos das größte Vertrauen schenkte, vermochte es; nachdem er ihn trunken gemacht, führte er ihn zurück in den Olymp. So sehen wir denn auch auf einem interessanten Vasengemälde von Gela [3]) den Künstler, unterstützt von einem Satyr, hinter dem führenden Dionysos, dem wieder ein anderer Satyr in trunkener Lust und eine Mänade vorausgehen, herwandeln. Der Gott ist in schöner Gestalt, kein entstellender Mangel ist zu entdecken: noch scheint er zu widerstreben, doch die Zauberkraft des Dionysos, die auch seine Züge erheitert, zieht ihn mit Uebermacht fort.

Um die Bedeutung dieses Aktes richtig zu erfassen, müssen wir vor Allem unseren Blick auf das Wesen des Hephästos selbst richten. Wir erkennen zunächst in ihm die bildende Macht des uni=

---

[1]) Il. XVIII, 394 ff.

[2]) Paus. I, 20, 2.

[3]) Stackelberg Gräber der Hellenen Taf. 40. Wir heben hier dieses Gemälde vorzugsweise aus dem Grunde hervor, weil es einer Grabvase angehört. Eine größere Reihe solcher Abbildungen mit mehrfachen Modificationen findet sich zusammengestellt in d. Élite des Monum. céramogr. par Lenormant et De Wette pl. 41, 42, 43, 44, 45 A, 46, 46 A, 47, 47 A, 48, 49, 49 A.

versellen Feuers und so den Gott, der in diesem Elemente waltend den Kunstbau der sichtbaren Welt geschaffen.[4]) Er ist dann im Besonderen feuerwaltender Bildner durch die einzelnen Sphären dieser Schöpfung. So läßt ihn auch Homer auf dem Schild des Achilles die Welt im Ganzen bis auf einzelne Scenen herab bilden.[5]) Er ist es ferner, aus dessen Händen die leuchtende Sternenkrone der Ariadne kömmt,[6]) der Meeresbecher, in dem Achilles zu Grabe gelegt wird,[7]) das goldene Halsband, das die Göttin der Weltharmonie sich um den Hals schlingt.[8]) So kömmt er denn auch herab in die irdischen Räume, überall Kunstgebilde schaffend, so weit das Element des Feuers dringt. Das vollendetste aller Gebilde aber, das er hier schafft, ist das Weib.[9]) Nachdem er Wasser und Erde gemischt auf den Befehl Kronions, formt er dieses den unsterblichen Göttinnen ähnlich, erfüllt es alsdann mit dem Athem des Feuers und verleiht ihm so Stimme und die Kraft des Lebens.[10]) Darauf gürtet und schmückt es Pallas Athene, lehrend zugleich die Kunst zierlicher Arbeit; Aphrodite gibt ihm Anmuth, Sehnsucht der Liebe und Begierde nach prangendem Schmucke; Hermes legt ihm trügerischen Sinn in das Herz und verleiht ihm den Zauber berückender Rede. So nun ausgerüstet wird das Gebilde von Hermes eingeführt in die Sphäre der Menschen, um auf der Erde hier Mutter des Weibergeschlechtes zu werden.[11]) Verblendet nehmen die Menschen das verhängnißvolle Geschenk hin und mit ihm zugleich unsägliches Leid und Weh. Vorher nämlich hatte kein Uebel ihr Glück getrübt: ohne Mühe und Arbeit lebten sie dahin, und keine

---

[4]) So bildet er auch den Weltspiegel des Dionysos. Procl. in Tim. III, 16: *τοῖς θεολόγοις τὸ ἔσοπτρον ἐπιτηδειότητος παρείληπται σύμβολον πρὸς τὴν νοερὰν ἀποπλήρωσιν τοῦ παντός· διὸ καὶ τὸν Ἥφαιστον ἔσοπτρόν φασι ποιῆσαι Διονύσῳ, εἰς ὃ ἐμβλέψας ὁ θεὸς καὶ εἴδωλον αὐτοῦ θεασάμενος προῆλθεν.*

[5]) Il. XVIII, 478 ff.

[6]) Eratosth. Cat. 5. Es sind die Sterne selbst, die als Krone die Ariadne, in so fern sie als Selene gedacht wird, schmücken; darum ist sie auch golden und besetzt mit Edelsteinen, die im Dunkeln leuchten.

[7]) Odyss. XXIV, 75. Il. XXIII, 92.

[8]) Das Halsband der Harmonia; Paus. IX, 41, 2.

[9]) Hes. Theog. 571 ff. Opp. et D. 49 ff.

[10]) In diesem Sinn ist ohne Zweifel *σθένος* (v. 61) zu fassen. Vgl. die goldenen Dienerinnen, die er sich im Olymp geschaffen (Il. XVIII, 417 ff.), und von denen es heißt: *τῇς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν, ἐν δὲ καὶ αὐδὴ καὶ σθένος, ἀθανάτων δὲ θεῶν ἄπο ἔργα ἴσασιν.*

[11]) S. über diese Sendung und die ursprüngliche Bedeutung bes Geschenkes Th. II, p. 218.

hinraffende Krankheit brachte ihnen den Tod. Jetzt aber ziehen Schaaren von Leiden herein, sie unablässig zu foltern, denn (Theog. 591—593.)

Unheilvoll ist des Weibes Geschlecht, und die Stämme der Weiber
Sind zu bitterem Leide gesellet den Männern auf Erden —.

Nur die Hoffnung bleibt in dem geheimnißvollen Gefäße, aus dem das Weib die Leiden ausströmen läßt, zurück; aber auch sie würde, hätte die frevelnde Hand sie dem Verschlusse entfliegen lassen, als Weh die Menschen umstricken.

Wann nun schuf Hephästos dieses Gebilde? Es geschah zu derselben Zeit, als Prometheus, der uns in einem anderen Mythenkreis ebenfalls als Menschenbildner begegnet, das Feuer vom Himmel stahl;[12]) ja gerade zur Strafe für diesen Diebstahl sollte das Weib den Menschen zugesandt werden. Durch Trug war das Feuer vom Himmel zur Erde gekommen, und dieser Trug wurde Quelle des Jammers, der sofort über die Sterblichen ausbrach. Achten wir genau auf diese Punkte und fassen wir zugleich ins Auge, daß im Feuer eben Hephästos selbst zur Erde kam, so ist uns auch ein Anhaltspunkt zur Deutung der Züge, die der erste Theil des vorliegenden Mythus enthält, gegeben. Durch Trug ja war, wie wir dort gesehen, Hephästos vom Himmel herabgeschleudert worden, und dieser Trug war ausgegangen von einem Weibe, der Weiberfürstin im Olymp. Nun wissen wir, daß Zeus aus seinem Haupte die lichtäugige Tochter Athene erzeugte, und eine alte Sage meldet, daß sofort auch Hera, grollend ihrem Gemahl, ebenfalls einen eigenen Sprößling, ohne dessen Zuthun, hervorbringen wollte, und daß dieß eben Hephästos gewesen sei.[13]) So sehen wir in Hephästos das materielle Feuer dem reinen Licht in der Athene, die sinnlich gestaltende Lebensflamme der geistig schöpferischen gegenübertreten. Im Zwiespalt aber mit Zeus und allein hatte ihn Hera geboren: darum mußte er auch einseitig[14]) sein, untheilhaftig des geistig Schönen und ganz der sinnlich materiellen Richtung

---

[12]) Hes. Theog. 560 ff. Opp. et D. 47 ff.

[13]) Hes. Theog. 927: *῞Ηρη δ᾽ ῞Ηφαιστον κλυτὸν οὐ φιλότητι μιγεῖσα γείνατο, καὶ ζαμένησε καὶ ἤρισεν ᾧ παρακοίτῃ* Vgl. Apollod. I, 3, 5.

[14]) Daher lahm; so schon bei Homer (Il. XVIII, 397: *χωλὸν ἐόντα*); auch gibt ihm dieser die Prädikate *᾽Αμφιγυήεις Κυλλοποδίων*. Die spätere Dichtung läßt ihn erst in Folge des Falles, ohne Beachtung des eigentlichen Motives, lahm werden.

zugewandt.[15]) Wir können es darum auch nur consequent finden, wenn er den Olymp verlassen muß, wenn er bald von der Hera, bald von Zeus herabgeschleudert [16]) wird zur Erde, in die Sphäre der **Sinnlichkeit**. Nicht minder consequent ist es, wenn weiter von der Hera, die doch wieder im Einklang mit Zeus gefaßt werden muß, gemeldet wird, sie habe durch jenen Akt den Häßlichen zu verbergen versucht, von Zeus hingegen, er habe ihn, weil er der streitenden Hera beigestanden, bestrafen wollen. Nun erkennen wir auch, warum eben dieser Hephästos das sinnlich reizende Weib schaffen muß, warum er es ist, der dem Prometheus die materielle Fessel, den Leib, anschmiedet,[17]) warum durch das, was er schafft, Jammer über die Menschen hereinbricht, und dieß Alles gerade zu der Zeit, wo das Feuer in Folge einer Auflehnung gegen Zeus zur Erde kömmt. Erinnern wir uns zugleich hier an jene Ate, die ebenfalls von Zeus, weil sie ihn in Folge einer Weiberlist berückt hat, gerade bei der Geburt des Menschen zur Erde geschleudert wird.[18]) Wir haben hier, worauf wir bei entsprechenden Vorstellungen schon anderwärts hingewiesen, uralte Traditionen, die vom Orient her in den griechischen Mythus sich hereinerstrecken, Traditionen von einem ursprünglichen Glücke des Menschen, von der Versündigung an der Gottheit, von der Lockung der Materie und dem Trug, der an das Weib sich knüpft, von dem Fall und dem Jammer, der hiedurch über das Menschengeschlecht kömmt. Mit dem **herabgeschleuderten Hephästos wird der Mensch in die Fesseln der Leiblichkeit gebannt** und in die Sorgen, die diese erzeugen, verstrickt.

Was aber soll nun der **Stuhl** mit den **unsichtbaren Fesseln** bedeuten, den Hephästos der Mutter sendet? Achten wir hier vor Allem darauf, daß es Fesseln der Materie, der Sinnlichkeit, sind, die er schmiedet. Von solcher Art war auch jenes Netz, in dem er seine untreue mit Ares buhlende Gattin Aphrodite einfing.[19])

---

[15]) Darum ist auch seine wahre Gattin die sinnliche Aphrodite; erst dem *κλυτοτέχνης* wurde die *Χαρις*, die jedoch in dieser Verbindung nur eine Erscheinungsweise von jener ist, zugesellt.

[16]) Il. I, 590, XVIII, 395.

[17]) Auf einem geschnittenen Stein (**Lippert**, Dactyl. Scrin. I, n. 75) wohnen diesem Akte Apollo, Hermes, Athene, Ares, Aphrodite und Eros bei — hinweisend auf die Gaben, womit die Götter den Menschen vor seinem Hinabgang in die Sinnenwelt ausrüsten. Ebenso haben wir oben gesehen, wie das Weib (Pandora) von Athene, Hermes und Aphrodite begabt wurde.

[18]) S. Th. II, p. 191.

[19]) Odyss. VIII, 266 ff.

Bedenken wir alsdann, daß er im Groll jenen Stuhl verfertigte. Warum aber grollt er der Hera? Weil sie im Einklang mit Zeus ihn verstoßen, sie die in Zwietracht mit diesem ihn geboren. Derselbe Groll, der ihm das hinkende schimpfliche Dasein gegeben, sollte nun auch ihr den einseitigen beschämenden Thron bereiten. Der Trug, den sie an Zeus in ihrem Zwiespalt versucht, sollte nun sie selbst treffen. Der prangende Stuhl verlockt sie; sie beachtet nicht den verborgenen Zug der Materie, läßt sich nieder — und sitzt nun zur Schande vor allen Göttern gebannt und gesondert von Zeus. Keiner der Anwesenden, selbst nicht einmal Zeus, kann sie lösen; nur Hephästos selbst kann es, und dieß nur, wenn er zurückkehrt in den Olymp. Der hier zu Grunde liegende Gedanke[20]) kann nur dieser sein, daß, soll Harmonie in der Sphäre der Menschen und der Götter sich finden, die Materie, ihrem einseitigen Schaffen entsagend, sich umwenden müsse zum Geiste, ja daß die Gottheit selbst erst, wenn dieß geschehen, ihrer Göttlichkeit sich erfreuen könne.[21])

Der verstoßene Hephästos findet Aufnahme bei der Thetis und der Okeanine Eurynome. Es ist die Macht des Wassers, die hier, wie wir es schon in so vielen Mythen gefunden, vermittelnd eingreift. War es ja auch Thetis, die den verfolgten Dionysos aufnahm, und Okeanos, der die Versöhnung zwischen Zeus und Prometheus zu bewirken suchte. Verborgen in einer dunkeln Grotte arbeitet er hier neun Jahre. Es ist dieß die Grotte der Sinnlichkeit, zugleich die Grotte des Todes in der Materie. Hier nun ist sein unabläßiges Geschäft, zierliche Werke der Kunst von jeglicher Art zu vollenden; er ja ist es, durch den mit dem Element des Feuers die Kunst in die dunkle Sphäre der Sterblichen gekommen. Im Einfluß der vermittelnden Kräfte aber, die ihn hier umgeben, wird seine Kunst jetzt eine wohlthätige, und die lichtäugige Tochter des Zeus wird selbst seine Genossin in solchem Wirken. Darum heißt es auch im homerischen Hymnus:

(2 ff.) Herrliche Werke der Kunst gab mit der lichtäugigen Göttin
Er den Sterblichen lehrend, die vordem in Höhlen der Berge
Wohnten, wie Thier' im Geklüft', ein trauriges Dasein genießend.

---

[20]) Schon Aristides (Orat. in Bacch. p. 49 ed. Dindorf) sagt: καὶ ὡς μὲν αἴνιγμά ἐστιν ἐν τῷ λόγῳ, δῆλον.

[21]) Erinnern wir uns hier zugleich an jenen früher schon bei Prometheus angegebenen Zug, nach welchem Zeus erst durch die Lösung des Menschen von den irdischen Fesseln zu eigener Vollendung kömmt.

Jetzt durch die Gabe des Gottes viel künstliche Werke zu bilden
Kundig, des Schutzes sich freuend im Laufe des kreisenden Jahres,
Fristen sie Tage des Glückes in schönaufstrebender Wohnung.

Endlich wird Hephästos aus der Tiefe von Dionysos wieder in den Olymp emporgeführt. Nur dieser, kein anderer Gott, konnte ihn bewegen; doch erst, nachdem er ihn durch die Gabe des Weines willig gemacht. Vor Allem müssen wir hier beachten, daß auch Dionysos ein Gott des Feuers ist, aber nicht des materiell gestaltenden, wie hier Hephästos, sondern des reinigenden, aufsteigenden; ebenso ein Gott des Feuchten, wieder aber nicht des vermittelnden allein wie Thetis hier und Eurynome, sondern des warmbelebenden, emportreibenden, durch Begeisterung entfesselnden. Durch diese Wirkungsweisen eben war Dionysos vor allen anderen Göttern geeignet zu dem obigen Werke; die Gabe aber, an die sie nach beiden Beziehungen vorzugsweise geknüpft sind, ist der Wein. Darum ist es auch die Kraft des Weines, die zunächst in Hephästos den Entschluß zum Aufsteigen bewirkt. In der Begeisterung des Weines offenbart sich insbesondere jene Macht des Gottes, durch die er die Materie von ihrer herabziehenden Schwere befreit, mit Freude durchzuckend dem Geistigen nähert und zum Einklang mit diesem hinaufläutert. Darum steht auch die Begeisterung, die er erweckt, im innigsten Bunde mit dem harmonischen Schwung, den Apollo erzeugt. Die Emporführung aber, die er an Hephästos vollbringt, ist keine andere als die der Leiblichkeit. Die letztere eben ist es, zu der er hier freundlich sich gesellt, sie reinigend zur Umkehr bestimmt und vollendend vom Tod der Materie zum wahren Leben zurückgeleitet. Darum ist auch passend Hephästos auf dem oben geschilderten Vasengemälde von Gela nicht minder schön als Dionysos selbst dargestellt, und darum kömmt auch Harmonie zwischen ihm und den Olympiern erst dann zu Stande, nachdem er den Einzug in ihre Mitte gefeiert.[22])

---

[22]) Auf einer volcentischen Kylix (Gerhard Arch. Z. 1846 p. 287) findet sich folgende die oben gegebene Erklärung erläuternde Darstellung. Innenbild: Hera auf einem Thron, in der Linken das Scepter haltend, mit der Rechten dem wiederversöhnten Prometheus eine Schale reichend; Außenbilder: einerseits Hephästos von Dionysos emporgeführt, andrerseits ein Festzug.

Zusatz.

Es mag nicht ungeeignet sein, mit dieser Emporführung des Hephästos, der Schöpfung der trügerischen Pandora und ihrer Sendung an die Brüder Prometheus und Epimetheus zu vergleichen, was wir in einer Episode des Mahabharata [1]) von Tilottama erzählt finden, die unter ähnlichen Verhältnissen vom indischen Hephästos Wiswakarman geschaffen und ebenfalls einem Brüderpaar, Sundas und Upasundas, um sie zu berücken, zugeführt wird.

Sundas und Upasundas, zwei Abgefallene, waren Söhne des Nikumbhas, der stammte vom mächtigen Asuras Hiranjakasipus. Beide waren furchtbar und grausam, doch Eines Sinnes anfangs und stets vereinigt zu Einer That:

Mit einander vereint aßen und mit einander gingen sie,
Einer des andern Lust fördernd, Liebes sagend einander stets,
Einerlei Sinnes und Wandels, als wären beide Eines nur.

Herangewachsen brachten sie Opfer dar dem Allvater, zogen fort nach den Höhen des Berges Windhjas und übten hier unter den mannigfaltigsten Selbstqualen strenge Buße. Nachdem sie hier lange Zeit ausgeharrt, nahte ihnen der Allvater, um mit segnender Huld sie jetzt zu begnadigen. Doch ihr Opfer war nicht aus reinem Sinn entsprungen; ihre Buße hatte nur die Täuschung Brahmas, um sich höher hinaufschwingen zu können als ihnen gebührte, zum Zwecke gehabt. Da sprach Brahma, ihren Sinn durchschauend:

„Herrschen wollen wir", so denkend übtet Buße ihr, schreckliche:
Euch wird aus diesem Grund eben Unsterblichkeit verliehen nicht.
Zu erobern den Drei-Himmel habt die Buße begonnen ihr,
Darum, o Daitjasstammfürsten, thue ich euch den Willen nicht.

Doch Eine Bitte wurde von Brahma ihnen gewährt, daß sie zum Tode bestimmt den Tod nur dann, wenn einer obsiege über den anderen, finden sollten. Nun zogen sie mit Heeresmacht aus, Schrecken verbreitend durch die Welt, lösten alle Bande der Ordnung, zerstörten überall auf ihrem Zuge, was frommer Sinn geschaffen, mordeten die Weisen, die Priester, die Einsiedler und drohten mit verwüstender Gier selbst in die Sphären der Himmlischen zu dringen:

---

[1]) Bopp Ardschuna's Reise zu Indras Himmel nebst andern Episoden d. M. p. 37 ff.

Ohne Opfer und Schriftlesung, ohne Priester und Könige,
Ohne heilige Festtage war die Erde zu schauen jetzt,
Von Weh erfüllt, vor Furcht bebend, ohne Verkauf und Kauf auch,
Ohne Spenden der Gottheiten, reiner Ehen entbehrend auch,
Ohne Pflüger und Kuhhirten, zerfall'ner Städt' und Hütten voll,
Mit Knochen angefüllt, Schädeln, war die Erde gräßlich zu schaun;
Und die Welt von Gestalt furchtbar war schrecklich anzusehn nun.
Sterne, Planeten, Mond, Sonne, die Bewohner des Himmels auch,
Waren bestürzt, die That sehend des Sundas und des Upasund.

Jetzt beschloß der Allvater, die Greuel solcher Verwüstung schauend, das schrankenlose Wüthen der beiden Brüder zu hemmen und Zwietracht unter ihnen selbst, damit sie zur Strafe durch Wechselmord dem Tode verfielen, zu entzünden. Sofort berief er den Allbildner Wiswakarman zu sich und sprach zu diesem also: „Eine reizende Magd bilde" —

Und den Urvater anbetend, dessen Rede beherzigend,
Bildet ein himmlisch Weib jener, wohl erwägend im Geist die That.
Was es gibt in den drei Welten, stehendes und bewegliches,
Vereinigte zu schaun würd'ges der Allbildende hier und dort.
Tausendweise gepaart zierten Edelsteine den Körper ihr;
Solch ein Edelgesteinbildniß schuf er, himmlisch gestaltetes.
Jener mit großer Mühwaltung vom Allbildner gebildeten
War von Frauen der drei Welten kein' an Schönheit vergleichbar wohl.
Nicht ein Theilchen des Leibs gab es, so vollendet war die Gestalt,
Wo nicht gerne der Blick weilte der Bewohner des Himmels dort.
Schön wie Sri von Gestalt war sie, wunscherregender Reize voll,
Aller Wesen Verstand raubend, und die Augen der Wesen all.

Dieses zur Strafe des Sundas und Upasundas geschaffene Weib war Tilottama. Ausgerüstet mit allen Gaben der Berückung verließ sie nun auf Brahmas Befehl die Versammlung der Himmlischen, zog herab zur Erde und vollbrachte das Werk des Verderbens. Die beiden Brüder indeß schwelgten in Fülle und Lust, versunken ganz in den Taumel der Sinnlichkeit. So waren sie auch einst in reizender Gegend bei festlichem Mahle, zu dem sie alle Genüsse aufgeboten, gelagert. Da erschien im nahen Walde Blumen sammelnd Tilottama:

Verführerischen Schmuck tragend, mit einem einz'gen rothen Kleid,
Karnikara's, an Stromufern entsprossene, sich sammelnd nun,
Langsam, langsam zum Orte kam sie, wo sie saßen die Asuras.
Berauscht von edlem Trank beide, glühten ihre Augen roth;
Als sie sahen die Schönhüft'ge überwältigte Staunen sie;
Von ihren Sitzen aufspringend eilten sie hin, wo jene stand.

Nun erfolgte alsobald Streit, wer freien sollte die Herrliche: zum Rausche der sinnlichen Genüsse, denen sie sich hingegeben, gesellte sich der Rausch der Liebe, und die entfesselte Leidenschaft wurde zur wildtobenden Flamme. Da ergriffen sie beide, nicht mehr gedenkend des Looses, das ihnen bestimmt war, die furchtbaren Streitkolben und getroffen einer von dem anderen

stürzten sie hin, die Schrecklichen,
Blutumflossen, wie zwei Sonnen, die vom Himmel gefallen sind.

Doch Tilottama blieb nicht auf dem Schauplatz der Erde: der Urvater selbst nahte ihr, forderte sie auf, ihre Wünsche kundzuthun, und sie wählte die Erhebung in die Sternenräume. Da sprach der Gnädige zu ihr also:

Sonnumwandelte Welträume wirst du bewandeln, Herrliche!
Ob deines Glanzes wird keiner dich recht zu schaun vermögend sein.

Führung der Seele im engeren Sinne. Seele des Menschen.

I.

Die eleusinischen Mysterien.

Erkenne Dich! auf deiner weiten Flur
Ward Deine Brust der Pulsschlag der Natur.
Erfüllen sollst Du, was sie laut verhieß,
Einholen, was sie Dir zu thun verließ,
In Geist und Liebe nur vollendet sie
Sich selbst, der Wesen Einklang, Harmonie.
Herder.

Flach bedecket und leicht den goldenen Samen die Furche,
Guter! die tiefere deckt endlich Dein ruhend Gebein.
Fröhlich gepflügt und gesät! Hier keimet lebendige Nahrung,
Und die Hoffnung entfernt selbst von dem Grabe sich nicht.
Goethe.

Die Natur mit der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen war dem Griechen Vorbild seines eigenen Daseins. Kein Volk hat das Verhältniß zu ihr inniger aufgefaßt, keines klarer in den Spiegel ihrer Weisheit geblickt, keines mit zarterem Sinne die Deutung der räthselhaften Phänomene im eigenen Kreise ihr abgelauscht. Das Kommen und Schwinden der Naturseele in den vielfachen Gestalten und Beziehungen, wie wir sie in der vorigen Entwicklung gefunden, war ihm dasselbe Drama im Großen, das die Seele des Menschen im Kleinen darstellt. Dort sah er, wie trotz allem Wechsel zwischen Leben und Tod das Leben immer neu auf den Schauplatz trat; er sah, wie dieser Schauplatz von der Erde zum Himmel sich erweiterte und wie bei aller Hinfälligkeit auf jener hier unter den Sternen ewige Klarheit, ewige Pracht und Harmonie herrsche; er sah, wie die schaffende und gestaltende Seele dort die Körperwelt zu sich erhob, wie sie selbst wieder in ihren Gebilden

immer höher und höher aufstieg, emporgezogen von Kräften aus himmlischen Höhen, wie sie aber zugleich jene Körperhülle nur flüchtig, als ob sie ein Opfer oder ein Leid zu bestehen hätte, um sich schlang und fort und fort zur Lichthöhe wie zu ihrer Heimath emporzustreben schien: mußte er nicht nothwendigerweise bei dem Anblick dieser Vorgänge und bei dem Gedanken, daß er im allgemeinen Strom dieser Bewegungen als ein besonderes Glied mitbegriffen, daß er von demselben Geschlechte wie die Natur, ja daß er gleichsam ein Abbild der Natur im Kleinen sei, zum Schlusse der Uebereinstimmung in allen jenen Bezügen, im Gang durch Leben und Tod, in den Schicksalen, die auf diesem der Seele bestimmt sind, hingezogen werden?

Daß der Grieche diesem Zug wirklich folgte, davon geben die zahlreichen Mythen und Kunstdenkmäler Zeugniß. Freilich war dem Auge des Ungebildeten die Natur ein verschleiertes Bild; er verstand die Symbolik ihrer Sprache nicht und das große Schauspiel, in dem sie handelnd sich offenbarte, ging an ihm unbegriffen vorüber. Jenen Schleier aber zu lüften und, was dem gewöhnlichen Verstande verborgen blieb, zu schauen, war in Einzelnen den Weisen, in größeren Kreisen den Mysterien vorbehalten, und wir dürfen annehmen, daß dieß insbesondere bei denjenigen der Fall war, die für die ehrwürdigsten und einflußreichsten im ganzen Alterthum galten, bei den Eleusinien.

Zu den großen im Herbste gefeierten Eleusinien galten die kleinen, deren Feier im Frühjahr stattfand, als Vorbereitung.[1]) Wahrscheinlich ist es, daß in den letztern ursprünglich die Rückkehr der Persephone aus dem Todtenreich in die Lichtwelt,[2]) wohin Hermes sie auf Befehl des Zeus geleitete, später zugleich das Erscheinen der Ariadne, die nun an die Stelle der emporgestiegenen Persephone trat,[3]) ihre Hochzeit mit Dionysos und ihre

[1]) Schol. Aristoph. Pl. 846: ἔστι τὰ μικρὰ ὥσπερ προκάρθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων. Orig. Phil. (Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, ed. Miller) p. 116: θέμιον δέ ἐστι τὰ μικρὰ μεμυημένους αὖθις τὰ μεγάλα μεμυεῖσθαι· μόροι γὰρ μείζονες, μείζονας μοίρας λαγχάνουσιν.

[2]) Orig. Phil. l. c.: μικρὰ, φησὶν, ἐστὶ τὰ μυστήρια τὰ τῆς Περσεφόνης κάτω. Auch werden sie τὰ τῆς Κόρης μυστήρια genannt (Athen. VI, 253). Auf die Rückkehr weist bestimmt die Zeit der Feier (Monat Anthesterion).

[3]) Vgl. oben p. 341.

Emporführung zum Olymp mimisch dargestellt wurde. [4]) Dabei mochte die Hindeutung auf das immer wiederkehrende Leben in der Natur, auf die Segenfülle, die aus diesem Vorgange entspringt und auf die huldreiche Macht der Götter, die ihn bewirken, Hauptsache sein, jede Beziehung auf die Menschenseele aber noch ausgeschlossen bleiben. [5])

Von der Natur hinüber auf das Gebiet der menschlichen Seele wurden die Mysten erst in den großen Eleusinien geführt. Aber auch hier war Ausgangspunkt die Natur, und die Enthüllung fand nicht auf einmal, sondern stufenweise [6]) statt; im Spiegel der Natur sollte der Myste zuerst das Bild der eigenen Seele wiederfinden, und dann von Anschauung zu Anschauung emporsteigend der Aufschlüsse, deren er fähig war, theilhaftig werden. Die Feier begann mit mehrtägigen Opfern und Reinigungen in der Stadt, denn rein an Seele wie an Leib sollte derjenige sein, der es wagte, dem Göttlichen zu nahen. Passend schloß mit Rücksicht auf diese leibliche und geistige Reinigung, zugleich den Uebergang zum Haupttheile bildend, die dem Heilgott Asklepios [7]) zu Ehren eingesetzte Nachweihe diesen ersten Theil des Festes. Also vorbereitet zog man nach Eleusis und als geistiger Führer des Zuges galt Jacchos. Dort wurde hierauf mehrere Tage und Nächte hindurch das Hauptfest theils im großen Tempel der Demeter selbst, theils auf dem anstoßenden heiligen Gefilde gefeiert.

So viel wir aus den sparsamen Andeutungen, die uns die Alten hinterlassen haben, zu schließen vermögen, können wir uns diese Feier als ein großes Drama [8]) oder vielmehr als einen dra=

---

[4]) Steph. Byz. (s. v. *Ἄγρα*) nennt die Feier ein *μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον*.

[5]) Clem. Alex. Strom. V, 689: *μετὰ ταῦτα (καθάρσια) δ' ἐσὶ τὰ μικρὰ μυστήρια διδασκαλίας ὑπόθεσιν ἔχοντα καὶ προπαρασκευῆς τῶν μελλόντων· τὰ δὲ μεγάλα περὶ τῶν συμπάντων οὐ μανθάνειν ἔτι ὑπολείπεται, ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τήν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα.* Für die obige Annahme spricht auch Orig. Phil. l. c.: *ταῦτ' ἐστὶ, φησὶ, τὰ μικρὰ μυστήρια τὰ τῆς σαρκικῆς γενέσεως, ἃ μυηθέντες οἱ ἄνθρωποι μικρὰ παύσασθαι ὀφείλουσι καὶ μυεῖσθαι τὰ μεγάλα ἐπουράνια.*

[6]) Wie von den kleinen Mysterien zu den großen, so fand in diesen selbst wieder eine Stufenfolge vom Niederen zum Höheren statt. Daher auch die verschiedenen Grade der Weihe. Vgl. Suid. s. v. *ἐπόπται: οἱ τὰ μυστήρια παραλαμβάνοντες λέγονται ἐν ἀρχῇ μὲν μύσται, μετὰ ἐνιαυτὸν δὲ ἐπόπται καὶ ἔφοροι.*

[7]) Die *Ἐπιδαύρια*.

[8]) Clem. Alex. Protrept. p. 9: *Δηὼ δὲ καὶ Κόρη δρᾶμα ἤδη ἐγε–*

matischen Cyclus vorstellen, in dem die Mysten eine ähnliche[9]) Rolle zu übernehmen hatten wie der Chor im eigentlichen Drama, und die handelnden Personen durch die Priester[10]) vertreten waren. Auch dürfen wir annehmen, daß uns in den Kunstdenkmälern, namentlich in denjenigen Vasengemälden, deren Inhalt sich auf diese Mysterien bezieht, noch ähnliche Scenen und Gruppirungen enthalten sind, wie sie dort vorkommen mochten. Wie groß insbesondere die Aehnlichkeit zwischen jenen Produktionen zu Eleusis und den eigentlich theatralischen gewesen sei, beweist auch das Beispiel des Aeschylos, der selbst ohne es zu wissen (wie er vorgeben konnte) Aehnliches auf der Bühne zur Darstellung brachte. Wenn der große Dichter dafür zur Verantwortung gezogen wurde, so darf daraus nicht geschlossen werden, daß jenes Aehnliche hier nur zufällig war und eben, weil es für strafbar galt, im Allgemeinen gar nicht vorkam; denn offenbar wurde Aeschylos nicht deswegen, weil er Aehnliches darstellen ließ, getadelt, sondern weil er es in einer Weise auf die Bühne brachte, die als eine Verletzung des Heiligen erschien. Beziehungen zu den Eleusinien finden sich auch bei Sophokles, Eu-

---

νέσθην μυστικὸν καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αἰταῖν Ἐλευσὶς δᾳδουχεῖ. Vgl. über solche Darstellungen überhaupt Plutarch. Pelop. 21. Diod. IV. 4.

[9]) Eine ähnliche, nicht eine gleiche: jenes, in so fern sie ebenso wie jener Chor das bei der Handlung gegenwärtige Volk darstellten, ebenso in ihrer Stimmung die des Volkes aussprachen und ebenso an der Handlung thätigen Antheil nahmen. Auch war diese Theilnahme durch einen bestimmten Ritus geordnet, und die Mysten bildeten in gewisser Beziehung ein geschlossenes Ganze. Aber sie stellten zugleich das im Theater gegenwärtige Volk dar und standen nicht frei über dem Pathos, sondern an ihnen gerade sollte dieses sich bethätigen.

[10]) Ihre Funktion ist charakterisirt durch die δεικνύμενα, δρώμενα, λεγόμενα. Die δεικν. bezogen sich wohl auf Enthüllung von Götterbildern, Gruppen, auf Vorzeigen heiliger Gegenstände, auf Eröffnung der verschiedenen Scenen u. s. w.; die λεγόμ. auf Hymnen, die den Gang der Handlung entwickelten, auf Gesänge der Trauer und der Freude, auf einzelne Andeutungen, wodurch die Mysten in Stand gesetzt wurden sich zu orientiren (wie z. B. der Hierophant bei Vorzeigen der heiligen Aehre ausrief: ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν. S. Orig. Philos. p. 115); die δρώμ. endlich konnten nur darin bestehen, daß die Priester zugleich selbst handelnde Personen darstellten, wie z. B. in den Eleusinien zu Pheneos nach dem Berichte des Pausanias VIII, 14, 8 u. 15, 1) ein Priester die Rolle der Demeter übernahm: Φενεάταις δὲ καὶ Δημητρός ἐστιν ἱερὸν ἐπίκλησιν Ἐλευσινίας, καὶ ἄγουσι τῇ θεῷ τελετὴν, τὰ ἐν Ἐλευσῖνι δρώμενα καὶ παρὰ σφίσι τὰ αὐτὰ φάσκοντες καθεστηκέναι. — Τοῦτο ὁ ἱερεὺς περιθέμενος τὸ πρόσωπον ἐν τῇ μείζονι καλουμένῃ τελετῇ, ῥάβδοις κατὰ λόγον δή τινα τοὺς ἐπιχθονίους παίει. So war die Funktion der Priester zwischen der eigentlichen Handlung und der Vermittlung derselben mit dem Verständnisse der Mysten getheilt.

ripides, Aristophanes; warum sollte bei diesen ungerügt geblieben sein, was bei jenem als Verbrechen galt? So stand auf der verletzenden Darstellung einer Gottheit die Strafe der Geißelung: wer möchte daraus schließen, daß in den Theatern die Gottheit überhaupt darzustellen verpönt war?

Die bezeichnete Aehnlichkeit aber wurde auch durch den innigen Zusammenhang, in dem Dichtung, Kunst und Religion gefaßt wurden, gefordert. Nimmer hätten jene religiösen Darstellungen, wenn sie nicht in vollem Sinn zugleich den Forderungen der Kunst entsprochen hätten, einen so außerordentlichen Eindruck selbst bei den Gebildetsten hervorbringen können. Nimmer auch hätte das gewöhnliche Volk, wäre ihm Geringeres als es auf dem Theater sehen konnte, geboten worden, zu solcher Bewunderung sich fortreißen lassen. Auch können wir nicht bloß aus dieser Wirkung, sondern auch aus bestimmten Angaben schließen, daß, so einfach die Produktion in der alten Zeit sein mochte, später Alles, um den entsprechenden Eindruck hervorzubringen, aufgeboten wurde. Dazu kömmt, daß nicht eine andere etwa auf monotheistische oder ähnliche Lehren hinauslaufende Religion, die von dem allgemeinen Glauben ganz abgewichen wäre, den Mysten eingepflanzt wurde, sondern daß es dieselbe war, welche der Staat öffentlich anerkannte, dieselbe, welche auch sonst in den Tempeln, auf den Theatern, in den künstlerischen Darstellungen festgehalten wurde. Wie hätte auch ein Volk, wie das athenische, das selbst einen Sokrates, weil es glaubte, daß er neue Götter einführe, zum Tode verurtheilte, ein religiöses Institut, das gerade dasselbe gethan hätte, nicht bloß dulden, sondern selbst für das erhabenste und heiligste halten sollen? Wie hätte den Mysten, die aus allen Theilen Griechenlands zusammenkamen, wenn sie in ihre Heimath zurückgekehrt wären, noch zugemuthet werden können, nun über bessere Götter belehrt noch die einheimischen fort zu verehren? Gerade der Umstand, daß die Eleusinien nirgends einen Umsturz des öffentlichen Götterwesens zur Folge hatten, daß sie dieses vielmehr nur befestigten und selbst in den späteren Zeiten noch, wo ihm das Christenthum fast überall den Untergang bereitet hatte, am hartnäckigsten schützten, gibt dafür das unwidersprechlichste Zeugniß.

Mit dieser Uebereinstimmung jedoch und mit der Aehnlichkeit, von der wir oben gesprochen, ist keineswegs sofort jeder tiefer ein=

gehende Unterschied aufgehoben. Das Gegentheil würde schon hinlänglich aus dem ungewöhnlichen Effekt, den die eleusinische Feier hervorbrachte, sich erweisen. Wie sehr ist Pindars Muse von der Religion des Volkes erfüllt, und wie sehr sind dennoch wieder Pindars religiöse Anschauungen von denen des Volkes verschieden? Der Leib ist derselbe, doch die Seele, die aus dem Leibe schaut, ist eine andere. Nicht umsonst galt in den Eleusinien das Schweigen als das strengste Gebot, das den Mysten auferlegt wurde. Wer dieß etwa allein darauf beziehen wollte, daß nichts von den erhabenen Lehren, die da vorgetragen worden wären, nichts vom Inhalt der mystischen Kiste, nichts von den aufgeführten Scenen ausgeplaudert werden sollte, würde gewiß ebenso äußerlich urtheilen, als wenn er die reinigende Kraft, die man im Allgemeinen bei heiligen Handlungen dem Wasser zuschrieb, physisch deuten wollte. Jenes Schweigen hatte ohne Zweifel eine symbolische Bedeutung, und das wirkliche Schweigen war nur die äußere Form, in der es sich kund gab. Wir finden es in derselben Bedeutung auf religiösem Gebiet auch außer den Eleusinien und den Mysterien überhaupt, von Homer [11]) an bis in die spätesten Zeiten herab: warum sollte es gerade in den Eleusinien, wo die Symbolik Hauptsache war, des Symbols entkleidet gewesen sein? Vielmehr müssen wir gerade aus dem Umstande, daß es hier besondere Geltung gewann, schließen, daß hier jene Bedeutung besonders gefordert und ausgeprägt wurde. Dem gemeinen Mysten mochte, wie dies in religiösen Dingen überall zu geschehen pflegt, die Form genügen, der Gebildete nahm den Geist, der in der Form sich aussprach. Schweigen aber im wahren Sinne hieß hier in diejenige Stimmung der Seele sich versetzen, in welcher sie so viel wie möglich rein und harmonisch das Göttliche zu vernehmen im Stande wäre, und in dieser Stimmung auch nach geschlossener Feier sich erhalten. [12]) So sollte vor der Gottheit der Mensch, so im Menschen selbst vor dem Göttlichen das Geräusch

---

[11]) So Il. VIII, 195. Freilich ist hier als nächster Grund angegeben: *ἵνα μὴ Τρῶές γε πύθωνται;* aber eben dieser Grund setzt jene symbolische Bedeutung voraus. Aeußere dem ähnliche Gründe mochten auch in den Mysterien sich finden. Vgl. Lobeck Aglaopham. p. 64 ff.

[12]) Auch sonst in diesem Sinne. Vgl. d. favete linguis, womit Horaz (Carm. III, 1) die römischen Jünglinge und Mädchen gleichsam als seine Mysten anredet; das fidele silentium, das er (III, 2, 25) mit Beziehung auf Cereris sacrum arcanae für das praktische Leben fordert. Linguis animisque favete.

der unreinen von Disharmonie zu Disharmonie treibenden Sinnlichkeit schweigen. Damit stimmt dann auch überein, was Aristoteles sagt, daß auf den höheren Stufen der Weihe nicht Lernen, sondern eben eine dem Gehalt des Ganzen angemessene Stimmung, in welche nach gehöriger Vorbereitung der Eingeweihte versetzt werden sollte, Hauptsache gewesen sei.[13]) Aus diesem Grunde konnten auch nicht lange Lehrvorträge,[14]) die Erkenntniß über die höchsten Wahrheiten aufzuklären (wie hätte dieß hier auch besser als in den Schulen der Philosophen, wie beim gemeinen Griechen überhaupt in so wenigen Tagen geschehen können?), angemessen erscheinen; die Belehrung konnte nur eine vorbereitende, vermittelnde, anregende sein, vergleichbar der eines Wegführers, der den Wanderer nach den geeignetsten Punkten einer Gegend bringt und, nachdem er durch die nöthigen Hinweisungen ihn befähigt sich zu orientiren, es seiner eigenen Betrachtung überläßt, ein Bild des Ganzen in seine Seele aufzunehmen und demselben eine seiner Subjektivität entsprechende Gestalt zu geben. Darauf eben kam es an, das religiöse Gefühl in Schwung zu setzen und auf einen Punkt zu steigern, auf dem es der Seele vergönnt war selbst das Göttliche zu finden. Nicht Wissen sollte erzielt werden, sondern hingebender Glaube, nicht trockener durch Beweise erzwungener Entschluß, sondern Begeisterung. Damit stimmt dann auch überein, wenn als der höchste Grad der Weihe der des Schauens bezeichnet wird. Schauen sollte der Eingeweihte das Göttliche zuerst in den äußeren Formen, die dem sinnlichen Auge sich boten; schauen alsdann das Göttliche selbst mit dem Auge der Seele, das an jenen Formen sich aufschloß.[15])

---

[13]) Synes. Orat. p. 48 (Tetav.): *Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι γενομένους δηλονότι ἐπιτηδείους* Vgl. Clem. Alex. Strom. V, 689: *οὐ μανθάνειν ἔτι ὑπολείπεται, ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τήν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα.*

[14]) Gründlich hat dieß Lobeck in seinem Aglaophamus nachgewiesen. Nicht ebenso können wir dem gelehrten Verfasser beistimmen, wenn er in jener Schrift dieses vom gebildetsten Volke und den gebildetsten Männern des Alterthums hochgeachtete Institut fast zu einem Possenspiel herabsetzt. Unläugbar hat die Waffe seiner Kritik vielfachen Irrthümern die Spitze gebrochen; aber ist auch die titanische Kraft im Stande, einen Dionysos zu zerstückeln, das Herz muß sie der Athene lassen, die es zum Zeus emporträgt.

[15]) So erzielten die Eleusinien Höheres, als durch Lehrvorträge unter den gegebenen Verhältnissen möglich war, und sind darum, weil sie der letzteren entbehrten, nicht geringer zu achten. Ja es müßte auffallen, wenn die Griechen den praktischen Verstand, den sie sonst in allen Sphären ihres Le-

In gleicher Weise läßt Plato [16]) in offenbarer Beziehung auf die Mysterien diejenigen, die gleichsam die Weihen der Philosophie empfangen, den Flug zur Vollendung mit dem leiblichen Schauen beginnen und mit dem geistigen schließen. „Einst (sagt er) war es uns vergönnt, das Schöne in seinem Glanze zu schauen, als wir noch mit den unsterblichen Reigen, folgend dem Zeus und den übrigen Göttern, seligen Anblickes uns erfreuten; da genoßen wir auch der Weihe, die in Wahrheit die seligste zu nennen ist, und wir feierten sie vollkommen noch und unbefleckt von den Leiden, die uns in der folgenden Zeit erwarteten, wie auch vollkommen, frei, wechsellos, selig die Gestalten waren, die uns Eingeweihten sich enthüllten und die wir in reinem Lichte schauten.“ — „Hinabversenkt aber auf die Erde und hier gleich einer Auster eingeschlossen wird die Seele zuerst durch das leibliche Auge, mit dem sie das leiblich Schöne wahrnimmt, wieder aufgeweckt, um auf der Leiter der Erinnerung an das ewig Schöne, das sie einst geschaut, zu jenen Lichthöhen, von denen sie herabgekommen, zurückzukehren. Der Neueingeweihte nun wird, wenn er ein göttergleiches Antlitz oder eine Körpergestalt erblickt, in der das Schöne vollkommen sich ausprägt, zuerst von einem inneren Schauer und von Angst ergriffen; dann überfällt ihn rieselnder Schweiß und eine ungewöhnliche Wärme beginnt die Kruste, unter welcher die Regungen der Seele gebunden sind, zu lösen; es wachsen ihre Flügel, ihr inneres Auge blickt aus dem Dunkel auf, und ihre Angst verwandelt sich in Begeisterung, Hingebung, Verehrung. Folgend dann dem Zug der Erinnerung wird sie vollendeter Weihe theilhaftig und schwingt sich selbst auf zur Vollendung.“ [17]) In überraschender Weise stimmt mit dieser platonischen Schilderung überein, was Plutarch [18]) von den Eindrücken in den Eleusinien meldet. „Zuerst (so heißt es dort) zeigen sich Irrgänge, mühevolle Umwege, gefährliche und nimmer endende Pfade durch die Finsterniß; hierauf überfällt den zur höhern Weihe Bestimmten Angst und Schrecken,

---

bens bewiesen, gerade in derjenigen, die ihnen selbst als die höchste galt, verläugnet hätten.

[16]) Plat. Phaedr. 250. 251. 252.

[17]) Vgl. die interessante Stelle in der Πολιτεία ζ' 515 ff., wo Plato die Seele ebenfalls ein ähnliches πάθος, wie es in den Mysterien vorkam, bestehen läßt.

[18]) Plutarch. Ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς VI, 2. S. oben p, 341.

Schauer, Zittern, Schweiß, Erstaunen. Dann weicht die Finsterniß einem wunderbaren Lichte, in dessen reinem Glanze Gegenden und Gefilde prangen; erhabene Stimmen und Gesänge ertönen, und das Auge entzücken hehre Erscheinungen und feierliche Reigen. Wer dann die Vollendung der Weihe empfangen, geht frei und ledig aller Hemmnisse umher und überläßt sich bekränzt gotterfüllter Begeisterung.[19])

Wir wenden uns nun nach diesen allgemeinen Zügen zum Inhalt des eleusinischen Dramas selbst, um vom Standpunkte, auf den wir uns gestellt, in der Entwicklung desselben die Idee, die wir hier zu behandeln haben, gestützt auf die Nachrichten der Alten, so weit sie uns in ihrer fragmentarischen Ueberlieferung Kunde gewähren, nachzuweisen.

Die Grundlage der Handlung bildet der Mythus vom Verschwinden und Wiederkommen der Kora. Die Grundidee ist der Wechsel zwischen Leben und Tod und der endliche Sieg des ersteren. Das Ganze scheidet sich somit in zwei Gegensätze, deren Entfaltung zugleich ein Aufsteigen vom Niederen zum Höheren ist: Trauer, Finsterniß, Tod darstellend auf der einen, Freude, Licht, Leben auf der anderen Seite.

1. Niederer Gegensatz.

I. Die jugendlich prangende Persephone wird von Pluto geraubt und als Braut in das Todtenreich abgeholt.[1]) Führer des Gespanns ist Hermes;[2]) Klaggesänge tönen der Entschwundenen nach und dem Auge erschließen sich die dunkeln Räume des Schattenreiches mit seinen Schrecknissen und Qualen.[3])

So schwindet das Leben des Menschen dahin, und nichts, was dieses hier schmückt, ist bleibend. Unerbittlich und, ohne daß sich's

---

[19]) Vgl. die Beschreibung, die in den Fröschen des Aristophanes Herakles dem Dionysos mit offenbarer Beziehung auf die Mysterien gibt (v. 128—165).

[1]) Hymn. in Cer. v. 1 ff.

[2]) So auf zahlreichen Bildwerken, welche diese Fahrt darstellen.

[3]) S. Aristoph. Ran. v. 137—154. Vgl. auf der Vase von Canosa (Millin Descript. des Tomb. de Canose pl. 2 n. 8 pl. 3. 4. 6) die untere Figurenreihe im Tartarus. Wahrscheinlich wurden ähnliche Schreckenbilder, wie Sisyphos, Tantalos, die Danaiden, Oknos (wie in der Unterwelt Polygnots, Paus. X, 29, 2) den Mysten theils wirklich dargestellt, theils die Vorstellung derselben durch den Ruf des Priesters, der sie zu schauen vorgab (vgl. Th. I, p. 146), in ihnen erweckt. Durch das letztere Mittel wurde das Schreckliche vermehrt, indem es der Phantasie der Mysten überlassen blieb, dasselbe, so weit sie konnten, auszuspinnen.

Einer versieht, naht der Tod: der Leib zerfällt, so herrlich sein Dasein auch hier sich entfaltet; die Seele muß scheiden, so kurz sie auch des Lebens genossen, und so innig die Bande sind, die sie hier zurückhalten. Freilich einer Braut gleich wird sie fort geführt, und Schrecknisse erwarten im Todtenreiche nur den Frevler. Todtenbehausung aber ist für den Menschen auch der Leib, in den er eben so nothwendig, wenn er dem Zug der Materie folgt, versinkt. [4])

II. Demeter sucht mit leuchtender Fackel die verlorene Tochter: unbekannt wandernd von Land zu Land, voll Trauer und Sehnsucht aller Nahrung sich enthaltend. Da naht ihr Hekate und führt mit ihrer Leuchte sie empor zum Sonnengott, der ihr endlich Kunde gibt vom Loos der Entschwundenen. [5]) Die Mysten, dieses Suchen nachbildend, ziehen jene mühevollen Irrpfade durch die Finsterniß, von denen wir oben bei Plutarch gelesen, fasten [6]) und schwingen in nächtlicher Feier die Fackeln. [7])

Wie Demeter zu dem ihr von Zeus gewordenen geliebten Kinde, so verhält sich der Mensch, nachdem er einmal in das Gebiet der Demeter eingetreten, zu seiner eigenen Seele. Von himmlischer Höhe gekommen verfällt diese im Leib, den Demeter ihr gegeben, durch List der Materie dem Tod. Da erfüllt namenloses Leid den Menschen und unendliche Sehnsucht wiederzufinden, was er verloren. In Jammer und Entbehrung durchirrt er die Welt, Niemand kennt unter der Hülle des Elends mehr dessen göttlichen Ursprung, er selbst kennt nicht das wahre Loos, das seine Seele betroffen. Ja er muß wandern durch den Tod immer neuer Leiber, [8]) die

[4]) Unwahrscheinlich ist, daß schon die älteren Eleusinien diese Vorstellung hatten; nachdem aber orphischer Einfluß in ihnen zur Geltung gekommen war (etwa um die Zeit der Pisistratiden), konnte sie als eine den Orphikern wesentliche nicht fehlen.

[5]) Hymn. in Cer. v. 40 ff.

[6]) Aus der mystischen Formel: *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐγγευσάμενος* (nach *Lobeck* Agl. 25 ff.: *ἐργασάμενος* Clem. Alex. Protrept. p. 13) *ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην* ergibt sich, wie aus der Natur der Sache, daß jenes Fasten sogleich am Anfang, zugleich mit der Trauer, stattfand

[7]) Lactant. Instit. 1, 21, 24: sacra Cereris Eleusiniae non sunt his dissimilia. Nam sicut ibi Osiris puer planctu matris inquiritur, ita hic rapta Proserpina; quam quia facibus quaesisse Ceres dicitur, idciro sacra ejus ardentium taedarum jactatione celebrantur.

[8]) Vgl. Creuzer Symb. I, p. 163 (3. A.). Auch Lobeck Aglaoph. p. 78 sagt: Denique, ut liberaliter agam, sacerdotes interdum aliquid de metempsychosi dixisse largiar. Das Dogma von der Seelenwanderung

Demeter ihm webt, nimmer Linderung findend für seine Schmerzen, fort und fort suchend nach dem Pfade, auf dem er sein Glück wiedergewinne. Endlich nach langem Ringen und Sehnen fällt ein leitender Strahl aus höheren Sphären in seine Brust, er blickt auf und erkennt — erkennt, daß solcher Jammer nur durch den Tod über ihn gekommen, dem seine Seele zur Beute geworden.

III. Demeter zürnend dem Zeus, der ihr Leid zugegeben, und sich wendend zu den Menschen kömmt nach Eleusis, wird freundlich aufgenommen im Haus des Keleos, trinkt durch Scherze erheitert nach langer Entbehrung den gereichten Mischtrank und übernimmt die Erziehung des jungen Demophoon. Da sie aber an der Feuerläuterung, durch die sie ihn unsterblich machen will, durch die Unbesonnenheit der Mutter gestört wird, offenbart sie sich plötzlich als Göttin, erfüllt mit hehrem Licht die Hallen und verspricht künftiges Heil nur unter der Bedingung, daß man ihr einen Tempel errichte und mit frommem Sinne den Cult, in dem sie selbst Führerin sein werde, übe. [9]) Die Mysten wenden sich von der Klage zu Spielen des Scherzes, [10]) hören auf zu fasten und trinken den Kykeon.

Der erste Strahl der Erkenntniß war für den Menschen die erste Stufe zur Befreiung. [11]) Die Natur nimmt ihn wie eine Mutter in ihren Schutz, wird seine erste Lehrerin, seine erste Führerin zum Heil. Sich erbarmend seiner Noth streckt sie ihm selbst die Arme entgegen, denn

(Schiller.) — — so weit sie wandernd kreiste,
Fand sie Elend überall,
Und in ihrem großen Geiste
Jammert' sie des Menschen Fall.

---

ist den Orphikern wesentlich; aber auch schon vor dem orphischen Einfluß scheint es den Eleusinien angehört zu haben.

[9]) Hymn. in Cer. v. 91 — 281.

[10]) Darauf weist der homerische Hymnus v. 205. Vgl. Aristoph. Ran. v. 368 ff.: *ἤμητερ ἁγνῶν ὀργίων ἄνασσα, συμπαραστάτει καὶ σῷζε τὸν σαυτῆς χορόν· καὶ μ' ἀσφαλῶς πανήμερον παῖσαί τε καὶ χορεῦσαι· καὶ πολλὰ μὲν γελοῖα μ' εἰπεῖν, πολλὰ δὲ σπουδαῖα, καὶ, τῆς σῆς ἑορτῆς ἀξίως παίσαντα καὶ σκώψαντα, νικήσαντα ταινιοῦσθαι.*

[11]) Vgl. Orig. Philos. p. 115: *ἀρχὴ γάρ, φησὶν, τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου· θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις.* Wenn Sokrates Aehnliches, wie wir es im Ganzen hier finden, lehrte, so dürfte der Grund, den er selbst dafür, daß er sich nicht einweihen ließ, angab (*Lucian.* Demon. p. 237 Bip.), besonders zu beachten sein. Daraus nämlich, daß er sich durch das Gebot der Verschwiegenheit nicht wollte binden lassen, muß geschlossen werden, daß er selbst das Uebereinstimmende voraussetzte.

Hätte er vermocht sich ihr ganz hinzugeben, rein und voll an ihrem Busen ihrer Pflege zu genießen, sie hätte ihn von seinem Leid geläutert und ihn unsterblich gemacht. Seine Schwäche aber, die ihm durch die Geburt geworden, seine Thorheit und sein Mangel an Vertrauen vereitelt das Werk. So muß er fortan in Folge seiner Verblendung das Loos des Todes tragen. Im Leid aber kommt er zur Erkenntniß ihrer Göttlichkeit und er vernimmt ihre Stimme, die ihm verheißt, daß, wenn er ihr Tempel baue und fromm ihre Weihen genieße, er von den Wanderungen der gemeinen Schaar sich befreien und zur Gunst, die er jetzt verscherzt, aufsteigen werde. In diesem Sinne heißt es auch im homerischen Hymnus:

(V. 260 ff.)

„Wahrlich unsterbliches Leben und nimmer hinwelkende Jugend
Hätt' ich gegeben dem Sohn, und mit ewigem Glanz ihn geschmücket:
Jetzt ist als Loos ihm beschieden, die Pfade des Todes zu wandeln;
Nur jener Glanz soll ihm bleiben, weil ich auf dem eigenen Schooße
Wiegte das Kind, und an eigener Brust den Schlummernden hegte."

— —

„Selber die heiligen Bräuche will ich, die Göttin, euch lehren,
Daß ihr mit frommem Gemüth sie übend mich möget versöhnen."

2. Höherer Gegensatz.

I. Hermes erscheint auf den Befehl des Zeus vor dem Throne des Pluto, die Persephone zurückzuverlangen. Von ihm geführt kömmt sie hierauf zur Mutter zurück, die im Tempel ihrer harrt. Nun ist ihre Sehnsucht gestillt, sie versöhnt zur Freude übergehend sich wieder mit Zeus und sendet den Triptolemos aus, den Ackerbau und die Cultur, die an ihn sich knüpft, über den Erdkreis zu verbreiten. Doch Persephone muß wieder scheiden, um fortan ausgleichend zwei Theile des Jahres der Mutter, einen ihrem Gatten anzugehören. [1])

Lauschend den Mahnungen der Natur und immer reiner fassend ihre göttlichen Lehren zieht der Mensch seine Seele empor aus

---

[1]) Hymn. in Cer. v. 334 ff. Aehnliche Scenen auf Bildwerken, wie *Millin* Peint. des V. antiq. II, p. 1, 32. Gerhard Mysterienbilder Taf. I. Ueber Triptolemos, sein Heiligthum, seinen Altar und seine Tenne zu Eleusis Paus. I, 38, 6. — Wie am Anfang den Mysten die finstern grauenvollen Räume der Unterwelt eröffnet wurden, so hier die mittleren mit der Behausung des Pluto.

dem Tod, in den sie versunken. Entsagend nun thierischer Roheit und ungeschlachter Sitte bebaut er das Land, gründet Städte, Ordnung und Gesetz und steigt auf der Leiter der Gesittung immer höher auf und höher, um das Ziel zu erreichen, das die Göttin ihm gewiesen:

(Schiller.) „Freiheit liebt das Thier der Wüste,
Frei im Aether herrscht der Gott:
Ihrer Brust gewalt'ge Lüste
Zähmet das Naturgebot;
Doch der Mensch in ihre Mitte
Soll sich an den Menschen reihen,
Und allein durch seine Sitte
Kann er frei und mächtig sein."

Doch die schönste Freude quillt ihm aus der Ueberzeugung, daß der Tod nicht ewig binde, daß die Seele aus seinen Fesseln im Leibe ebenso wie aus seinem Haus im Erdenschooße wieder aufsteige. Zu friedlicher Wechselwirkung sieht er Leib und Seele, Leben und Tod sich erheben.

II. Der Hierophant verkündet die Geburt des Jacchos und zeigt im leuchtenden Anaktoron den Epopten als Symbol der höchsten Vollendung die unter Schweigen gemähte goldglänzende Aehre.[2]) Heilige Gesänge stimmen die Gemüther zu erhabener Begeisterung.

Persephone hatte nicht in unfruchtbarem Ehebund bei Pluto zugebracht.[3]) War man einmal überzeugt, daß dieser nicht bloß Leben

---

[2]) Orig. Philos. p. 115: *λέγουσι δὲ αὐτόν, φησὶ, Φρύγες καὶ χλοερὸν σταχὺν τεθερισμένον καὶ μετὰ τοὺς Φρύγας Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια, καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς ἐποπτεύουσιν τὸ μέγα καὶ θαυμασσὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον, ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν. Ο δὲ στάχυς οὗτός ἐστι καὶ παρὰ Ἀθηναίοις ὁ παρὰ τοῦ ἀχαρακτηρίστου φωστὴρ τέλειος μέγας, καθάπερ αὐτὸς ὁ ἱεροφάντης, οὐκ ἀποκεκομμένος μὲν, ὡς ὁ Ἄττις, εὐνουχισμένος δὲ διὰ κωνείου καὶ πᾶσαν ἀπηρτισμένος τὴν σαρκίνην γένεσιν, νυκτὸς ἐν Ἐλευσῖνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄῤῥητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων, „ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν," τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν.*

[3]) Darauf deuten schon die Granatkörner, die ihr Pluto, als sie zurückkehren soll, zu genießen gibt (Hymn. in Cer. v. 372). Bestimmt aber weist darauf hin die oben citirte Stelle aus Orig. Philos. Als Mutter des Jacchos wird sonst auch Demeter, als Vater Zeus oder Dionysos bezeichnet. (S. *Lobeck* Agl. 821). Insofern Dionysos an die Stelle des Pluto trat, konnte Jacchos auch Sohn von jenem wie von diesem heißen; von Zeus konnte er nur stammen, in so fern er mit dem Sohn der Semele oder mit Zagreus (was beides geschehen ist) identificirt oder Zeus als der unterirdische gefaßt

raube, sondern zugleich wieder emporsende, so mußte man ihm auch die Kraft der Zeugung zuerkennen; und faßte man ins Auge, daß eine Götterehe nicht zwecklos konnte geschlossen werden, so durfte man auch mit der einfachen Rückkehr der Persephone sich nicht begnügen, man mußte sie zugleich zur Mutter werden lassen. Der Sprößling nun aber, den sie, nachdem sie emporgeführt worden, ihrem unterirdischen Gatten gebar, war Jacchos. Mit diesem erst stieg die Entwicklung des Ganzen zur Vollendung auf und an ihn knüpften darum auch die Epopten die erhabenste Bedeutung der Weihe.[4]) Während mit Persephone immer nur dasselbe Leben zurückkehrt, wird mit Jacchos ein neues aus diesem geboren; während jene auf Befehl des Zeus genöthigt wird, nachdem sie kurze Zeit bei der Mutter verweilt, wieder in das Todtenreich hinabzugehen, um in beständigem Wechsel zwischen Leben und Tod auf- und abzusteigen, ist mit diesem nicht bloß ein neues, sondern ein ewigblühendes, wonnereiches, vollendetes Leben gegeben. Aus dem Erscheinen des Jacchos schöpfte darum auch der Eingeweihte die freudige Ueberzeugung, daß seine Seele nicht bloß aus dem Tode wieder aufsteigen, sondern zu einem neuen, über allen Tod siegreichen, wonnevollen Leben gelangen werde. Auf eben diesen Jacchos wies auch jene glänzende Aehre, die der Hierophant vorzeigte; und wenn diese unter Schweigen gemäht wurde, so liegt darin keine andere Bedeutung als die, daß nur durch wahre Theilnahme an den Mysterien jene Vollendung zu erreichen sei.

III. Elysische Gefilde, glänzend in herrlichem Lichte, eröffnen

---

wurde, wie dieß auch bei jenem Eubuleus, der Hymn. orph. 29 und 30 Sohn des Zeus und der Persephone heißt, der Fall gewesen zu sein scheint. Auch Zagreus wird Aeschyl. fr. 215 ein Sohn des Hades genannt. Kaum dürfte Prellers Ansicht (D. und P. p. 135), daß Persephone den Jacchos „vor ihrer Entführung durch Pluto geboren habe,“ sich rechtfertigen lassen.

[4]) Der homerische Hymnus kennt den Jacchos noch nicht; übrigens ist uns dieser Hymnus nicht vollständig überliefert. Sophokles, Aristophanes, Euripides sprechen von ihm als einem längstbekannten Gott und nehmen ihn für Dionysos. Seine Aufnahme in die Eleusinien bezeichnet entschieden einen Fortschritt, und es dürfte wohl die Annahme nicht zu gewagt sein, daß anfangs die Eleusinien einen Sohn der Persephone nicht kannten, daß im Verlauf ihrer Entwicklung die Consequenz ihn forderte, daß er durch die Orphiker mit Zagreus verschmolzen und so als Dionysos gefaßt, zuletzt dem Dionysos des allgemeinen Glaubens gleichgesetzt wurde. Jener Sohn der Persephone und des Pluto aber, Jacchos, scheint im Grund nur Pluto selbst zu sein, in so fern er zum Leben aufgestiegen ist.

sich den Epopten; [5]) Jubelgesänge ertönen und Chöre der Seligen, die der Weihen genossen, erfreuen sich in harmonischen Tänzen. Ebenso werden von den Eingeweihten beim Leuchten der Fackeln, auf dem Gefilde in der Nähe des Tempels um die Quelle Kallichoros, unter Gesang und Gejauchze feierliche Tänze aufgeführt. [6]) Als Führer der Tanzenden aber gilt hier wie dort Jacchos.

Hat der Mensch sich aufgeschwungen zur Vollendung, so führt ihn Jacchos, der ihm schon Führer war im Leben durch die Weihen, empor zu den himmlischen Regionen, wo er im Tanze der Gestirne [7]) ewiger Wonne genießt.

So schloß das Drama, das mit dem Fall und der Erniedrigung des Menschen begonnen, mit dessen himmlischer Beseligung, und so schaute der Eingeweihte in der großen Geschichte der Natur, die vor seinen Augen sich entfaltete, die Geschichte seines eigenen Daseins. Er blickte hinab in den finsteren Abgrund, der in der irdischen Sphäre die schuldbeladene Seele verschlang, und sah über sich die Lichthöhen aufgehen, zu denen die fromme zurückgelangte; er sah, wie zwischen beiden eine wunderbare Bahn, aus dem dunklen Grunde sich loswindend, immer lichtvoller und gerader aufstrebend, sich emporzog, und wie die Gottheit selbst den Menschen, die um diese Bahn schwärmten, unter verschiedenen Gestalten nahte, ihnen liebend die Hand bot und von Stufe zu Stufe ihnen Führerin ward. Weh der Seele, die ihren Ruf nicht hörte, ihre Hand zurückwies: für sie war weder in diesem noch im kommenden Leben Rettung; Noth und endlose Wande=

---

[5]) S. Aristoph. Ran. v. 315 — 425. Plutarch. Ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς V, 2. Vgl. unten die Erklärung der Vase von Canosa (obere Reihe).

[6]) Vgl. Euripid. Jon. v. 1074 ff.

[7]) Vgl. über diese Sternen= und Seelentänze oben p. 334 ff. Diese Beziehung (Schol. κατά τινα μυστικὸν λόγον) hatte wohl auch Sophokles in jenem Chor auf den Dionysos im Auge, wo er den Herrscher auf dem allumfassenden Gefilde der Deo zugleich als Reigenführer der feuerhauchenden Gestirne und als Lenker nächtlicher Jubeltöne preist (Antig. v. 1096 ff.). Mit Recht spricht Böckh für die Erklärung der Alten: ein bloß poetisches Bild hier finden zu wollen (vgl. Hermann z. d. St. und Lobeck Agl. 218) widerspricht der Art und Weise, wie Sophokles überhaupt Mythen in seiner Poesie behandelt. Wäre uns aber auch wirklich hier nur ein solches gegeben, so würde doch die Erklärung des Schol. hinlänglich beweisen, daß in den Mysterien die obige Auffassung bestanden haben mußte, sonst wäre eine solche Erklärung (resp. Beziehung auf einen μυστικὸς λόγος) gar nicht möglich gewesen.

rung war ihr Loos. Kaum auch konnte diejenige glücklich genannt werden, die nur bis zur Mitte der Bahn sich geleiten ließ; von unstäter Wanderung war sie zwar frei, aber nicht vom Wechsel zwischen Leben und Tod. Unsterblichkeit aber und ewige Beglückung ward derjenigen zu Theil, die ganz der göttlichen Führung vertrauend zum Ziel sich aufschwang. Dabei lag den Eingeweihten der stärkste Beweis für die Giltigkeit solchen Glaubens darin, daß nicht menschliche Weisheit, die von Irrthum zu Irrthum geht, sondern die Gottheit selbst ihre Lehrerin war, und daß nicht fremde Meinungen, die selten den Zweifel überwinden, ihnen aufgedrungen wurden, sondern daß eigene Anschauungen sie überzeugten. Sie selbst blickten in den großen Spiegel der Natur, von dem der Priester nur die Hülle wegzog, und sie erblickten darin ihr eigenes Bild, mit dem leiblichen Auge das des Leibes, mit dem geistigen das der Seele. Und dieser Spiegel ward ihnen nicht bloß in den Mysterien vorgehalten, er stand jeden Tag vor ihnen im großen Ganzen der Natur, und jeden Augenblick konnten sie, wenn das Dunkel von ihrem Gesichte genommen war, die Geheimnisse, die dort ihnen enthüllt wurden, schauen. Doch nicht Alle vermochten mit gleicher Klarheit und Innigkeit zu schauen, und darum konnten auch die Resultate nicht für Alle gleich sein, wie nicht Jeder aus einem sophokleischen Stücke im Bewußtsein der erhabenen Lehren, die der Dichter entwickelte, wegging, nicht Jeder von den Tempeln, Göttergruppen und Statuen der athenischen Burg voll von den Ideen, welche die Künstler geleitet, herabstieg. Blickt man aber auf den Standpunkt, den diese Mysterien im Gang der griechischen Cultur einnahmen, und auf ihr Wirken gegenüber der Volksreligion, die sie nicht aufzuheben, sondern nur in ihrem Geiste darzustellen strebten, [8]) so kann man sich nicht wundern über die hohe Bedeutung, die selbst die geistvollsten Griechen ihnen zuerkannten, und über das ungewöhnliche Ansehen, das sie selbst noch in den christlichen Jahrhunderten, bis zum Einbruch barbarischer

[8]) Vgl. Creuzer Symb. I, p. 149 (3. Ausgabe): „Aber das große hieratische Drama der hellenischen Sittigung und Heilwerdung bewegte sich, neben der Pallas Athene, hauptsächlich um die drei Gottheiten Demeter, Persephone und Dionysos. In diesen Culten wurde, so weit sie im Heidenthum möglich war, eine Verschmelzung und Vergeistigung aller Griechischen Religionselemente zu Stande gebracht."

Horden herab,[9]) zu behaupten wußten. „O dreimal selig jene Sterblichen, sagt Sophokles,[10]) welche, nachdem sie diese Weihen geschaut, zum Hades gehen; diesen allein ist dort zu leben bestimmt, die anderen erwartet Jammer nur und Leid." In gleicher Weise ruft Pindar:[11]) „Selig, wer solches geschaut, wenn er hinabsteigt in die Höhlen der Erde: er kennt des Lebens Ende, er kennt den gottgegebenen Anfang?" Aber auch schon der homerische Hymnus fügt der Einsetzung der Mysterien durch Demeter die Worte bei: (V. 479 ff.)

„Selig, wer solches geschaut im Laufe des irdischen Wandels!
Nimmer, wer uneingeweiht des göttlichen Heiles entbehret,
Wird, zu den Schatten entrafft, sich gleicher Beglückung erfreuen."

II.

Die Thesmophorien.

In den Thesmophoriazusen des Aristophanes fordert die Heroldin mit folgenden Worten die Mitfeiernden zum Gebete auf: Fleht zu den gesetzgebenden Göttinnen, zur Demeter und Kora, zu Plutos auch und zur Kalligeneia, zur Kurotrophos, zu Hermes und den Chariten.

Ohne Zweifel sind dieß die Gottheiten, die man bei der wirklichen Feier der Thesmophorien verehrte. Auch hier spielt der Führer, wie wir sehen, in der Person des Hermes, eine Rolle, und zwar, wie aus der angeführten Stelle sich entnehmen läßt, eine wesentliche. Es kann dieß auch, wenn man die innige Beziehung, in welcher dieses Fest zu den Eleusinien stand, ins Auge faßt, nicht befremden. Welches aber jene Rolle gewesen sei, muß theils aus dem Wesen der Götter, mit denen er in Verbindung auftritt, theils aus den eigenthümlichen Zügen des Festes selbst, insofern sie uns bekannt sind, entwickelt werden.

Die Thesmophorien sind ohne Zweifel aus derselben Grundidee, wie die Eleusinien, entsprungen; nur haben sie in engeren Grenzen als diese sich entwickelt. Beider Grundlage ist der Raub

---

[9]) Zinkeisen Gesch. d. Gr. I, p. 636.
[10]) Bei Plutarch De leg. poet. 58, 5.
[11]) Pind. Frag. Θρῆν. 8.

der Kora und ihre Rückkehr zur Mutter, weswegen auch in beiden Festen Demeter und ihr Kind an der Spitze stehen. Auch ist beiden die Beziehung dieses einfachen, aber der vielseitigsten Entfaltung fähigen Mythus auf das Leben des Menschen gemeinschaftlich. Während aber die Eleusinien die Gesammtheit des Lebens im Auge hatten, beschränkten sich die Thesmophorien auf die häusliche Sphäre der Ehe und der Familie; während jene auch das Sein nach dem Tode in ihr Bereich zogen, hielten die Thesmophorien sich innerhalb der Grenzen des irdischen. Jene umfaßten das ganze Griechenvolk, indem sie Jedem, der des hellenischen Namens sich würdig erwies, Antheil gewährten; [1]) diese waren ausschließlich das Fest der athenienſischen Frauen. [2]) Gerade bei dieser Beschränkung aber mochte sich in den Thesmophorien der ursprüngliche Typus reiner als in den Eleusinien erhalten haben.

Das Fest wurde nur von Frauen und Jungfrauen [3]), deren Charakter unbefleckt war, begangen; Männer waren ganz davon ausgeschlossen. [4]) Die Feier fand im Oktober statt, wenn das Winterkorn der Erde vertraut wurde, **vier** Nächte hintereinander, so daß auf die erste mit dem vorausgehenden Tag die Vorfeier fiel, auf die drei übrigen mit dem auf die letzte folgenden Tag das eigentliche Fest. [5]) Hiernach läßt sich auch die Verschiedenheit der Angaben, nach welchen das Fest bald drei, [6]) bald **vier** [7]), bald fünf [8]) Tage gedauert haben soll, beurtheilen. Die Vorfeier war mit einer Procession nach Halinus verbunden, und wurde auch im engeren Sinne Thesmo=

---

[1]) Vgl. **Lobeck** Aglaoph. p. 15. Sie mußten nach Liban. Or. Corinth. p. 356 T. IV *τὰς χεῖρας, τὴν ψυχὴν, τὴν φωνὴν Ἕλληνας εἶναι.*

[2]) Thesmoph. v. 309 *Ἀθηναίων εὐγενεῖς γυναῖκες.*

[3]) Nicht bloß ist in d. Schol. bei Theokrit (IV. 25 *παρθένοι καὶ γυναῖκες τὸν βίον σεμναί*) ausdrücklich von Jungfrauen die Rede, sondern es verlangt ihre Theilnahme auch das Wesen des Festes selbst. Vgl. das römische Fest der Bona Dea, an welchem außer den verheiratheten Frauen auch die **Vestalinnen** Antheil nahmen.

[4]) Nur nicht vom *θεσμοφορεῖν* oder den Kosten, die sie zu tragen hatten (Isaeus Pyrrh. hered. § 80).

[5]) So war auch der mittlere Tag zugleich der dritte (Arist. Thesm. v. 80: *ἐπεὶ τρίτη 'στι Θεσμοφορίων ἡ μέση*); es war der dritte mit Beziehung auf das Ganze, der mittlere mit Beziehung auf das Hauptfest. Derselbe wurde *νηστεία* genannt (Photius p. 69), daher Thesm. 347 *ἧ μάλισθ' ἡμῖν σχολή.*

[6]) Casaub. ad Athen. VII, p. 290.

[7]) Photius p. 69.

[8]) **Preller** Dem. p. 339 ff.

phorien genannt. [9]) Diesen Namen erhielt sie ohne Zweifel aus dem Grunde, weil sie auf die Einsetzung des Festes und die Gründung der Ehe= und Familiengesetze, in so fern diese die Weiber betrafen, sich bezog. Das dreitägige Hauptfest feierte den Hinabgang der Kora, [10]) die Klage um ihre Abwesenheit im Schattenreich, [11]) die Freuden über ihre Rückkehr. [12]) Auch hier stimmten die Namen, welche den einzelnen Tagen gegeben wurden, mit der betreffenden Bedeutung überein: Kathodos, Nesteia, Kalligeneia. In mimischen Darstellungen wurde dann auch hier, wie es in den Mysterien gewöhnlich war, dem Festinhalte Ausdruck geliehen, und bei der Lebhaftigkeit der griechischen Frauen läßt sich annehmen, daß es hier an äußerem Schmuck, an Mannigfaltigkeit und Vollständigkeit nicht fehlte. Diese Darstellungen wurden jedoch nicht von besonders bestimmten Priesterinnen, sondern von Theilnehmerinnen des Festes selbst, die nach dem Loose aus den einzelnen Phylen erwählt wurden, aufgeführt. Dabei konnte es wohl nicht anders geschehen, als daß einzelne Rollen von Jungfrauen übernommen werden mußten, wie die der Chariten und die der Kora selbst, wenn sie als Braut beim Raube und wenn sie als frischaufblühendes Demeterkind bei der Rückkehr dargestellt wurde.

In welcher Bedeutung Plutos den gefeierten Göttinnen beigesellt war, mag aus jener Stelle bei Hesiod sich erschließen lassen, wo es heißt:

(Theog. 969 ff.)

Demeter, die erhabene Göttin, ward Mutter des Plutos,
Als sie dem Jasios sich gesellet im Bunde der Liebe,
Dort auf prangender Flur im üppigen Eilande Kreta.
Durch die Länder zieht er und über die Meere zu Allen:
Wer da schauet den Gott, und wen er umschließt mit den Armen,
Segen gewährt er ihm huldvoll und häuft ihm unendliche Schätze.

---

[9]) So bei Photius; dieselbe hieß auch Στήνια nach den Scherzen, mit welchen man sich während derselben neckte. Hesych. Στήνια, ἑορτὴ Ἀθήνησι, ἐν ᾗ διασκώπτουσι καὶ λοιδοροῦσιν.

[10]) Daher läßt Phot. auf die Θεσμοφόρια oder Στήνια die κάθοδος folgen. Wenn bei Alciphr. Ep. III, 49 derselbe Tag wieder ἄνοδος genannt wird, so ist hier nicht wie dort der Inhalt der Festfeier, sondern die Form (d. Procession nach der Stadt zurück) ins Auge gefaßt.

[11]) Daher das strenge Fasten (νηστεία) an diesem Tage entsprechend dem Zustande der Unfruchtbarkeit, während Demeter klagend zürnte. Vgl. dieselbe Folge im homerischen Hymnus v. 303 ff.

[12]) Daher der Καλλιγένεια geweiht, weil das schöne Kind (περικαλλής) der Mutter wiedergegeben war. Vgl. d. hom. H. v. 433 ff.

Plutos fällt hier mit Pluto in einer bestimmten Erscheinungsweise seines Wesens zusammen. Es ist dieß die Fülle des Segens, welche die im Frühling aus der Erde hervorsprossende Vegetation begleitet. Daher ist auch er wie Kora ein Kind der Demeter; jede Beziehung aber auf den Räuber der Braut so wie auf den Gatten bleibt ausgeschlossen. Es ergibt sich dieß schon aus der Eigenthümlichkeit des Festes, nach welcher es außer der Vorbereitung in zwei Hauptabtheilungen sich darstellte. Die eine war der Klage um die verschwundene Kora, wenn das Saatkorn in das Dunkel der Erde versenkt war, die andere der Freude über ihr Wiedererscheinen, wenn die Saat jugendlich emporwuchs, geweiht. Dieser letzteren nun gehörte auch Plutos an, und nur in seiner Gestalt konnte jetzt Pluto, nachdem die Kora selbst wieder zur jugendlichen Jungfrau geworden war, erscheinen.

Ein ähnliches Verhältniß begegnet uns in der zunächst folgenden Göttin, der Kalligeneia. Sie ist nur die Demeter selbst in einer bestimmten Weise ihres Wirkens: Demeter, insofern sie die Geburt schöner Kinder fördert, wie sie selbst Mutter des schönsten Kindes war. Das Saatfeld ist hier zum Schooße des Weibes geworden; in der Bestimmung der Mutter Erde sahen hier die Frauen das Vorbild ihrer eigenen Bestimmung.

Die Kurotrophos hat man öfter für die Ge genommen; wir können in ihr aber, wenn wir auf die Idee des Ganzen blicken, wieder nur die Demeter in einer anderen ihrer Erscheinungsweisen erkennen. Es ist dieß die mütterliche Pflege des zum Licht hervorgetretenen Kindes, daß es im Licht emporwachse und zur Blüte des Lebens sich entwickle. Auch hier erkannten die Frauen in der Sorge der mütterlichen Erde das Vorbild ihrer eigenen Muttersorgen.

Was die Chariten anbetrifft, so ist kein Zweifel, daß sie zunächst hier als wirkend in der Sphäre der Natur gefaßt wurden. Man erinnere sich an jene Auxo und Hegemone, welche offenbar in diesem Sinne, wie schon ihre Benennung beweist, in uralter Zeit zu Athen Verehrung genossen.

Daß aber auch die Charitentrias, durch die bald jenes Paar verdrängt wurde, auf der ersten Stufe ihres Wirkens der Natur angehörten, ist bekannt. Die reizende Fülle der Formen ist es, die sie hier zur Erscheinung bringen: mit Lust schweben sie im Glanze derselben daher und erregen durch ihr Zauberspiel wieder Lust in

der Seele des Beschauenden. In lieblichem Bunde sehen wir sie daher auch den Horen sich gesellen, ja öfter ihre Funktionen mit denselben vertauschen. Im orphischen Hymnus [13]) auf die Persephone führen sie mit diesen und den Mören vereint die Göttin im Reigentanze zum Licht empor. Ebenso erblicken wir sie auf dem Haupte des Dionysosstieres, wenn er mit dem Wechsel der Horen die Pracht des Frühlings bringend daherschreitet. Bei dieser Auffassung aber konnten die Frauen in den Thesmophorien ebenso wenig als bei der Naturbeziehung der Demeter und der Kora stehen bleiben. Sie mußten auch sie mit ihrem Wirken aus der Sphäre der Natur in die des Menschen, speciell in die des Weibes einführen mit aller Fülle der Zauberreize, mit welcher der Grieche sie auch hier alle Formen des leiblichen wie des psychischen Daseins schmücken ließ. Hier aber konnte nichts angemessener erscheinen, als die Göttinnen in den vielfachen Verbindungen, welche wir sie mit Aphrodite und Eros, mit Hephästos [14]) und Dionysos, mit Artemis und Apollo, mit Peitho und Hermes eingehen sehen, aufzufassen.

Fragt man endlich, welche Rolle Hermes in diesem Feste gespielt habe, so wird sich aus dem Gesagten die Beantwortung ohne Schwierigkeit ergeben. Er geleitete die Kora auf ihrer Fahrt ins Schattenreich hinab, und führte sie mit den Chariten wieder zum Lichte empor. Dieß war sein Hauptgeschäft und wurde ohne Zweifel auch in den mimischen Darstellungen, wo namentlich bei der Anodos der Geleiter kaum fehlen konnte, als solches behandelt. Wie aber alle hier auftretenden Götter außer einer allgemeinen Beziehung auf das Leben der Natur noch eine specielle auf das des Weibes hatten, so mußte auch dem Hermes, der als gemeinschaftlich wirkend mit ihnen gedacht wurde, eine solche zukommen. Diese erhält nun bei ihm, seinem Wesen gemäß, das Eigenthümliche, daß sie wieder nach dem Wirken der einzelnen Götter,

[13]) Hymn. XLIII. *Περσεφόνης συμπαίκτορες, εἶτε ἑ Μοῖραι — καὶ Χάριτες κυκλίοισι χοροῖς πρὸς φῶς ἀνάγωσι —.*

[14]) Die lieblichen Reize der Kunstgebilde, insofern sie der Sphäre des Hephästos zufallen, bezeichnend. Charis oder Aglaja als Repräsentantin der ganzen Trias Gattin des Hephästos. Auch sind es die Chariten, welche die Pandora, da sie von allen Göttern beschenkt zu den Sterblichen gesandt wird, mit goldenen Ketten schmücken. Ebenso schildert Homer den ambrosischen Peplos der Aphrodite (Il. V, 338) als ein Werk der Chariten. Waren ja überhaupt alle reizenden Geschmeide im Himmel und auf der Erde ihr Gebilde.

mit denen er verbunden auftritt, sich spaltet. So bedurfte die gesetzgebende Göttin, die Thesmophoros, seiner in der Eigenschaft des Heroldes;[15]) so gesellte er sich zu Plutos als Spender des Glückes und des Reichthums;[16]) so stand er als Zeugung fördernd[17]) der Kalligeneia, als Mehrer[18]) der Geschlechter der Kurotrophos, als Herr des zauberischen Wortes den Chariten zur Seite. Als Führer der Kora aber mußte er auch Führer der Seele sein nicht bloß zum Tode, sondern, was im Kreise der Frauen hier als Hauptsache gelten mußte, zur Geburt. Auch fehlt es nicht an Bildwerken, auf welchen wir seine Wirksamkeit bei Geburten, speciell auch den Akt, wo er Seelen aus dem Tode zu neuem Leben zurückbringt, dargestellt finden.

III.

Die samothrakischen Mysterien.

Wer die samothrakischen Geheimnisse zu enthüllen vermöchte, bemerkt einer der gelehrtesten Forscher[1]) auf diesem Gebiete, müßte auch dem Tiberius auf seine Frage, was die Sirenen gesungen, Antwort zu geben wissen. Indeß hat derselbe Gelehrte eine Fülle des Materials beigebracht, wodurch die Hoffnung, den Schleier wenigstens einigermaßen lüften zu können, eher gestärkt als geschwächt wird. Auch ist es anderen Koryphäen unserer heutigen Philologie und Archäologie gelungen, mit den vereinten Waffen der Gelehrsamkeit und des Geistes die ältesten Religionsformen Griechenlands überhaupt und das Mysterienwesen so weit aufzuhellen, daß wir

---

[15]) Vgl. den *κήρυξ* oder vielmehr die *κηρύκαινα* in den Thesmophoriazusen. Unrichtig bezieht Wellauer die Anführung des Hermes in diesem Stücke allein auf das Heroldenamt; richtiger Preller Dem. p. 345, der an eine „allgemeine Beziehung des Hermes auf Wachsthum und Fruchtbarkeit" denkt, aber auch diese Bestimmung ist ungenau.

[16]) *Ἑρμῆς πλουτοδότης*. Auf einem pompejanischen Gemälde (Museo Borb. T. VI. tv. 2) ist er mit der Tyche zusammengestellt, von welcher er mit vollem Beutel hinwegeilt, um die Gaben der Göttin den Menschen zu überbringen.

[17]) *Ἑρμῆς ἰθυφαλλικός*.

[18]) Vgl. d. *Ἑρμ. νόμιος*, den der Chor in den Thesmophoriazusen (v. 928) neben der *Ἥρα τελεία — ἣ κλῇδας γάμου φυλάττει* anruft.

[1]) Lobeck Aglaoph. II, p. 1110.

fortan wohl mit einiger Zuversicht dieses Feld betreten können.[2]) Die folgende Darstellung wird nur diejenigen Momente aufgreifen, welche mit der hier behandelten Idee, insbesondere mit den Eleusinien, deren uralte Verwandtschaft mit den Samothrakien von jeher anerkannt wurde, im Zusammenhange stehen; zugleich wird sie mit Rücksicht auf die nothwendigen Veränderungen, welche im Verlauf der Zeit stattfinden mußten, nur die allgemeinen das Ganze durchlaufenden Grundzüge ins Auge fassen.

Zahl und Namen der zu Samothrake verehrten Götter werden uns verschieden angegeben: bald werden sie im Allgemeinen Kabiren oder die großen Götter genannt, bald wird von einem Götterpaar, bald von einer Trias oder Tetras, bald von einer Heptas, der ein achter Gott den ganzen Kreis abschließend sich beigesellt, gesprochen. Wir dürfen wohl mit Sicherheit annehmen, daß die Zweizahl die ursprüngliche gewesen und daß sie mit der Trias sich verbindend auch bei den größeren Göttervereinen, die zu verschiedenen Zeiten sich bilden mochten, als Grundzahl betrachtet worden sei. Dieß tritt sogleich bei der Göttertrias, von der uns bestimmt die Namen überliefert worden sind, Axieros, Axiokersa und Axiokersos,[3]) hervor.

In Axieros,[4]) der hier an die Spitze gestellt wird, erkennen wir jenen großen Eros oder Gott der Liebe, der vor allen andern Göttern aus dem Ursein zur Erscheinung hervortritt und wieder Grund ihrer Erscheinung wird. Es ist derselbe Eros, den Hesiod in der Kosmogonie nach der Urmaterie und dem Urlicht aus

---

[2]) Hervorzuheben sind hier insbesondere die Forschungen E. Gerhards in seinen verschiedenen Schriften und Abhandlungen; zuletzt in der „Griechischen Mythologie" 1854.

[3]) Schol. Apoll. Rhod. 1, 917: *οἷς δὲ μυοῦνται ἐν Σαμοθράκῃ Καβείρους εἶναί φησι Μνασέας τρεῖς ὄντας τὸν ἀριθμὸν, Ἀξίερον, Ἀξιόκερσαν, Ἀξιόκερσον.*

[4]) Dieser Name ist, wie die beiden anderen, entschieden griechisch. *Ἔρος* ist die älteste noch bei Homer (wie Il. XIV, 315) und bei Hesiod (Theog. 120) vorkommende Form für *Ἔρως;* das vorgesetzte *ἀξι-* (*ἄξιος*) aber bedeutet eine Ehrfurchtsbezeugung, wie auch sonst diese Götter vorzugsweise die großen (*μεγάλοι*) und die mächtigen (*δυνατοί*) genannt wurden. So riefen nach Plutarch (Quaest. gr. 36) auch die Weiber in Elis dem Dionysos: *ἄξιε ταῦρε.* Unnöthig ist daher der Versuch, das Wort aus einer fremden Sprache (so Schelling aus dem Phönizischen oder Hebräischen; doch trennt auch er sich im Grunde nicht von *Ἔρος*, wenn er in Axieros = Demeter den Begriff des Schmachtens, der Sehnsucht findet) abzuleiten; war es ja selbst bei Annahme entschieden fremder Götter eine fast hartnäckig zu nennende

der Kraft des Werdens[5]) als erste Gestaltung hervorgehen und wieder Urheber weiterer Gestaltungen werden läßt.[6]) Er ist ferner identisch mit jenem Eros, der in Platons Symposion[7]) als der älteste aller Götter bezeichnet wird, so wie mit jenem orphischen Protogonos, der, eben weil er als der Erste erschien, auch Phanes[8]) genannt und in einem der orphischen Hymnen[9]) als der Große angerufen wird, der schwimmend im Aether, hebend die goldenen Flügel, das Licht aus dem Dunkel heraufführt und Ursprung ist der Menschen und der Götter.

Dieser Arieros kann seinem Wesen nach nur als doppelgestaltig gefaßt werden,[10]) als männlich zugleich und weiblich; nur als solcher konnte er Grund der sofort im Dualismus des Geschlechtes hervortretenden einzelnen Schöpfungen werden. Als doppelgeschlechtig müssen wir auch den hesiodeischen Eros betrachten, und der orphische wird in dem angeführten Hymnus geradezu doppelgestaltig genannt, als erstes Mannweib, entsprossen aus dem sich spaltenden Weltei.[11]) Dieses gespaltene Weltei erscheint hier als Himmel und Erde, und ebenso bilden diese beiden die Doppelgestalt, in welcher der samothrakische Eros zuerst sich offenbart. Daher konnten auch Gelehrte des Alterthums schon bei minder genauer Auffassung veranlaßt werden, Himmel und Erde selbst für die ersten und höch-

---

Gewohnheit der Griechen, ihnen aus dem eigenen Sprachfonds eine Benennung zu schöpfen.

[5]) Diese Kraft des Werdens läßt, da nur in der Zeit das Werden zu Stande kömmt, an die schöpferische Urzeit als Urgottheit denken. So wird auch in den orphischen Gedichten Eros ein Sohn des Kronos genannt (Fragm. XXII ed. Herm.). Wichtig die Uebereinstimmung mit den Zendlehren; vgl. Th. I, p. 13; II, p. 220.

[6]) S. Th. II, p. 206.

[7]) Plat. Sympos. VI (178. B.).

[8]) Fragm. Orph. LII: *τὸν δὴ καλέουσι Φάνητα, ὅτι πρῶτος ἐν αἰθέρι φαντὸς ἐγένετο.* Hymn. VI, 8: *λαμπρὸν ἄγων φάος ἁγνὸν, ἀφ' οὗ σε Φάνητα κικλήσκω.* Argon. 15: *Ἔρωτα — ὅν ῥα Φάνητα ὁπλότεροι κλήζουσι βροτοί.*

[9]) Hymn. Orph. VI.

[10]) Vgl. Gerhard „Ueber den Gott Eros" in d. Abhdlg. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1848.

[11]) Aehnliche Vorstellungen scheinen auch dem Aristophanes vorgeschwebt zu haben bei seiner Erklärung des Eros (Plat. Sympos. c. 14—17); er nennt dort die ursprünglichen Menschen Mannweiber, die Zeus je in zwei Hälften zerschnitt — *ὥσπερ οἱ τὰ ᾠὰ ταῖς θριξίν;* sofort suchten diese von Eros getrieben einander wieder und vereinigten sich zur Zeugung neuer Geschöpfe.

sten Götter auf Samothrake zu halten,[12]) oder gar die Erde allein, Demeter,[13]) in Axieros zu erkennen.

Unläugbar ist wohl, daß die Samothrakien mit den ältesten Culten[14]) Griechenlands im innigsten Zusammenhange stehen und wie diese in ihren Anfängen auf den Orient zurückweisen; unläugbar wohl auch, daß insbesondere oberasiatische Religionsideen theils von den nordwestlichen Gegenden Kleinasiens[15]) und von Thrazien her, wohin sie unter verschiedenen Modificationen verpflanzt wurden, theils durch phönizische Vermittlung und mit phönizischen Vorstellungen vermischt auf ihre Bildung Einfluß geübt haben. Von diesem Standpunkt aus nun ist es von größter Wichtigkeit, daß uns der große Eros unter anderer Form auch bei den Phöniziern begegnet: es ist dieß der erstgeborene Jao, im Grunde derselbe Jao, den wir bei den Chaldäern als erste und höchste Gottheit wiederfinden.[16])

So ist uns in Axieros die erste samothrakische Dyas gegeben. Doch diese ist hier noch in der ursprünglichen Einheit gehalten: Himmel und Erde, in denen sie hier zur Erscheinung kömmt, sind noch in Ein Ganzes zusammengeschlossen. Die Scheidung erfolgt erst mit der zweiten Dyas, mit Axiokersa und Axiokersos.

Mit Axiokersa oder der großen Kersa[17]) bringt das Licht durch

---

[12]) Varro de ling. lat. IV, 17: Principes dii coelum et terra, qui in Aegypto Serapis et Isis, Taautes et Astarte apud Phoenices, in Latio Saturnus et Ops. Terra enim et coelum, ut Samothracum initia docent, sunt dii magni et hi, quos dixi, multis nominibus, nam neque quos Ambracia ante portas statuit duas viriles species aheneas dii magni neque, ut vulgus putat, hi Samothraces dii, qui Castor et Pollux, sed hi mas et femina, et hi quos augurum libri scriptos habent sic Divi Potes et sunt pro illis, qui in Samothracia coluntur *θεοὶ δυνατοί*.

[13]) Schol. Apoll. Rh. I, 917 (Mnaseas): *Ἀξίερον μὲν εἶναι τὴν Δήμητραν*. Diese Erklärung beruht auf einer Verwechslung der eigentlichen Erde mit der großen noch den Himmel in sich schließenden Erde (S. Th. II, p. 206).

[14]) Geeignet sind hier insbesondere Vergleichungen, wie sie Gerhards „Stammtafeln pelasgischer Göttersysteme" bieten (Text z. d. Antik. Bildw. p. 113 ff. Hyperbor. Röm. Stud. I, 34).

[15]) In so fern ist auch Welckers oft bestrittene Ableitung aus der dardanischen Religion sehr zu beachten (Aeschyl. Trilog. p. 223 ff.). Mit Unrecht aber läugnet Welcker (p. 243 ff.) den phönizischen Einfluß.

[16]) S. Movers Phönizier p. 539 ff.

[17]) *Κέρσα, Κέρσος* von *κείρω* (*καρ-*) scheeren, durchschneiden. S. Th. I, p. 137 die Erklärung des Wortes *Σάραπις*, in dem *Σαρ-* auf dieselbe Wurzel zurückweist. Kersa und Kersos sind Lichtwesen (schon als Nacht und als Dunkel); keine Eigenschaft aber konnte beim Licht eher hervortreten als die des Durchdringens, des Durchschneidens. Mit dieser Eigenschaft erscheinen auch beide schon hier; mehr aber noch, wenn sie als Göttin

die ursprünglich mit ihm verbundene Finsterniß, um getrennt von ihr aufzusteigen, und es entsteht die Nacht; mit Axiokersos oder dem großen Kersos trennt sich das Licht auch von der Materie, um schöpferisch mit der Nacht sich zu verbinden, und es entsteht das Dunkel. Er selbst ist somit auf dieser Stufe seiner Erscheinungsformen Gott des Dunkels, wie sie Göttin der Nacht.[18])

Mit dieser Scheidung jedoch hat sich zwar der Himmel in gesonderter Form über die Erde emporgewölbt, aber noch strahlt nicht der Glanz des Aethers, noch ist Sonne und Mond mit den funkelnden Reigen der Sterne, noch der Tag nicht zum Dasein gelangt. Der Vollzug dieser weiteren Schöpfung wird an die dritte den beiden vorhergehenden in aufsteigender Ordnung folgende Dyas, an Kadmilos und Harmonia, geknüpft.

In Kadmilos zunächst kehrt jener Hermes[19]) wieder, den wir in den Propyläen schon als Morgen- und Abendstern kennen gelernt haben. Als solcher ist er Führer der Sonne und des Mondes, zugleich Führer der Gestirne: er kömmt mit dem Zauberstab des Lichtes, und seinem Erscheinen folgt einerseits Axio-

---

des Mondes, er als Sonnengott gefaßt wird. Wir werden beide weiterhin auch als große Naturgötter, herrschend über Leben und Tod, kennen lernen, wo dieselbe Eigenschaft sich wieder geltend macht: mit dem Lichtstrahl (Lichtschwerdt) durchschneidet er befruchtend die Erde, und mit der aufsprossenden Lebensfülle wird sie von ihr durchbrochen; zugleich sind beide in agrarischer Beziehung Pfluggötter, und bekannt ist die uralte in so vielen Mythenkreisen wiederkehrende Vorstellung des die Erde durchfurchenden Pflugschwerdtes (so führt auch nicht bloß Apollo und Artemis-Selene, sondern selbst Demeter das Prädikat *χρυσάορος*). Axiokersos insbesondere trifft so in gewisser Beziehung mit Serapis zusammen, und bemerkenswerth ist, daß auch dieser über die pontischen Länder seinen Weg genommen. S. Th. I, l. c. — Kersa wird von Welcker (Aeschyl. Trilog. p. 240) mit der attischen Herse verglichen; aber auch diese war ursprünglich nicht Thaugöttin, sondern Göttin des Mondes, welcher nur in untergeordneter Funktion der Nachtthau (ebenso bei den Aegyptern) zugeschrieben wurde. Entschieden spricht hiefür noch jener attische Mythus, nach welchem Herse von Hermes Mutter des Kephalos (*Κνέφαλος*, Gott der Dämmerung) wird, Eos diesen raubt und ihm den Tithonos (den im Wechsel verzehrenden Tag; vgl. *θοίνη, θοινάω*) gebiert. Hermes ist hier der Morgenstern, der mit der Mondgöttin den Gott der dämmernden Frühe erzeugt; diesen raubt alsdann die rosenfingrige Morgengöttin und gebiert ihm den Zeitgott des Tages. Auch in der bekannteren Wendung des Mythus sind Emathion und Memnon (der im Wechsel kreisende und der bei allem Wechsel bleibende Tag) Söhne der Eos und des beim Raube jungen, dann zum schmächtigen Greise sich verzehrenden und doch unverzehrbaren Tithonos.

[18]) So steigt bei Hesiod aus dem Urlichte, das noch Licht und Finsterniß zugleich ist, in erster Scheidung das Dunkel auf und die Nacht. S. Th. II, p. 206.

[19]) Schol. Apoll. Rhod. I, 917: *οἱ δὲ προστιθέασι καὶ τέταρτον Κασμῖλον· ἔστι δὲ οὗτος ὁ Ἑρμῆς ὡς ἱστορεῖ Διονυσόδωρος.*

kersa jetzt sich offenbarend als Göttin des Mondes, umgeben von den Leuchten der Nacht, andrerseits Ariokersos jetzt aus dem Dunkel emporsteigend als Gott der Sonne. Wir haben die Quelle jenes Hermes oben im chaldäischen Gestirndienst gefunden; unläugbar aber ist, daß er hier zugleich, worauf auch der Name Kadmilos hindeutet, mit dem phönizischen Kadmos-Taaut[20]) verschmolzen wurde. Diese Verschmelzung insbesondere berechtigt uns auch, ihm unter dem vorliegenden Gesichtspunkte die Harmonia zuzugesellen. Auf Samothrake nämlich kannte man selbst eine Vermählung des Kadmos mit der Harmonia; auch gab es daselbst ein Fest, bei welchem die letztere als verschwunden mit Kadmos gesucht wurde.[21]) In ähnlicher Weise erzählte man in dem phönizisch-griechischen Theben, daß Kadmos, nachdem er den vertilgenden Drachen des Ares getödtet und dessen Zähne gesät, acht Jahre diesem Gott gedient, dann die Herrschaft von Theben erlangt und sich mit der Harmonia, der Tochter des Ares und der Aphrodite, vermählt habe. Zugleich wurde beigefügt, er habe bei dieser Hochzeit, an welcher alle Götter Theil genommen, seiner Braut ein Gewand und einen von Hephästos oder auch von der Europa erhaltenen, nach Einigen früher der Aphrodite angehörigen Halsring zum Geschenk gemacht.[22]) Nun aber war Kadmos von Phönizien ausgezogen, um die Europa aufzusuchen, und auch dort wußte man von jenem geheimnißvollen Gewand und von jenem Ring zu erzählen.[23]) Wenig kann hier darauf ankommen, ob die angegebene Vermählung früher in Theben oder früher auf Samothrake bekannt war;[24]) Hauptsache aber ist, daß sie, auf Phönizien zurückweisend, einen Theil des samothrakischen Cultes bildete. Mit Rücksicht auf diesen Zusammenhang dürfen wir dann auch diese Harmonia in siderischer Beziehung dem Hermes als Venus oder Aphrodite[25]) zugesellen, in so fern auch diese ebenso wie jener als Morgenstern zugleich und

---

[20]) S. Movers Phöniz. p. 521.

[21]) Ephor. Fragm. p. 239 (καὶ νῦν ἔτι ἐν τῇ Σαμοθράκῃ ζητοῦσιν αὐτὴν ἐν ταῖς ἑορταῖς). Vgl. das Verschwinden der Kora, des Adonis, des Osiris u. s. w. und die Feste, in denen dieses so wie das Wiederaufsuchen dargestellt wurde.

[22]) Apollod. III, 4, 1. 2.

[23]) S. Movers Phöniz. 509 ff.

[24]) S. Müller Proleg. p. 146 ff.

[25]) Ueber Harmonia als Aphrodite, deren Tochter sie sonst ist S. Movers Phöniz. p. 512.

als Abendstern gefaßt wurde. In so fern aber Hermes schöpferisch [26]) aus der Nacht und dem Dunkel Sonne und Mond heraufführt, mit seinem Lichtstab den Wechsel zwischen Aufgang und Untergang erzeugt, die Saiten der von ihm erfundenen Lyra anschlägt, um die Klänge der Harmonie durch die neue Lichtschöpfung ertönen zu lassen; so muß auch Harmonia sich mit ihm als Aphrodite in entsprechenden Eigenschaften und zu gleichem Wirken verbinden: der Goldring, den sie um den Hals sich schlingt, und auf dem die Edelsteine der Planeten prangen, ist der Zauberschmuck des Himmels und Symbol der von diesem ausgehenden Weltharmonie; das Gewand, das ihren Leib umhüllt, ist das bunte Gewand der Natur, die Pracht und Fülle der Gebilde, mit denen sie im Zauber des Lichtes zur Erscheinung kömmt.

In Hermes und Aphrodite kehrt im Grunde nur Axieros auf höheree Stufe wieder und ihre innige Verbindung bezeichnet auf Samothrake der Hermaphrodit. [27]) Ihrer Stellung nach stehen sie in der Mitte des samothrakischen Göttersystems, die eine Hälfte abschließend, die andere in weiter aufsteigender Ordnung beginnend, wie sie selbst wirken an den Grenzen des Tages und der Nacht. [28])

Suchen wir nun die Götter auf, welche die zweite Hälfte dieses Systemes bilden. Nach dem Ideengang, der sich uns bis jetzt erschlossen, kann diese consequent nur eine weitere bis zum Höhepunkt gesteigerte Entfaltung der Momente sein, die in der ersten schon vorliegen. An der Spitze steht hier, wie wir dort am Anfang den Axieros gefunden, der Hermaphrodit; in gleicher Weise ist uns mit ihm in dieser Reihe die erste Dyas gegeben. Die nächste nun

---

[26]) Daher die ithyphallische Natur dieses Hermes und sein mystisches Verhältniß zu Hekate=Brimo. Cic. de N. D. III, 22: Mercurius unus Coelo patre Dia matre natus, cujus obscoenius excitata natura dicitur, quod adspectu Proserpinae commotus sit. Angedeutet bei Herodot (II, 51): *ὅστις τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται οἶδε τὸ λέγω. Τὴν γὰρ Σαμοθρηίκην οἴκεον πρότερον Πελασγοὶ* (die Verschmelzung mit dem phönizischen Kadmos erfolgte erst später) *καὶ παρὰ τούτων Σαμοθρήικες τὰ ὄργια παραλαμβάνουσι· οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱρόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ* (Hermes) *ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρηίκῃ μυστηρίοισι δεδήλωται.*

[27]) Ueber den Hermaphroditen auf Samothrake S. Gerhards Abhdlg. über den Gott Eros.

[28]) Hieraus erklärt sich auch das Doppelverhältniß des Hermes, nach welchem er hier einerseits als mächtiger Schöpfergott selbst über Axiokersa und Axiokersos zu stehen scheint, andrerseits wieder als Diener ihnen untergeordnet ist (Varro de l. l. 6, 88: Casmilus nominatur in Samothraces mysteriis dius quidam administer diis magnis).

folgende erscheint, entsprechend dem eben angegebenen Verhältnisse, doppelt: sie ist gebildet durch die auf Samothrake hochverehrten Dioskuren[29]) in Verbindung mit der Göttin, die im gewöhnlichen Mythus ihnen als Helena beigesellt wird.

In den Dioskuren kehrt Axiokersos, den wir in der vorigen Entwicklungsreihe als Sonnengott haben aufsteigen sehen, in der Doppelform seiner nun in Schwung gesetzten und durch eine bestimmte Periodicität des Wirkens geregelten Erscheinungen wieder: wie er bald zur Höhe des Himmels emporzieht, bald in die niedere Sphäre herabsinkt, bald Heil, Reichthum, Harmonie schafft, bald Disharmonie, Unheil, Zerstörung.[30]) Als Sonnengott in diesen Wirkungskreisen ist er zugleich großer Naturgott, Herr des Lebens ebenso wie Herr des Todes, entsprechend dem Zeus in der Lichthöhe einerseits, dem Zeus der Unterwelt, dem Pluto, auf der andern Seite.[31]) Diesen Dioskuren nun, die mit Rücksicht auf die hohe Bedeutung des in ihnen sich offenbarenden Axiokersos oft vorzugsweise die großen Götter von Samothrake genannt werden, gesellt sich zum Schlusse der bezeichneten Doppeldyas in entsprechenden Wirkungsweisen die an die Stelle der gewöhnlich mit ihnen verknüpften Helena tretende Axiokersa: nun ebenfalls in der Doppelform ihrer Erscheinungen auftretend, wie sie als Mondgöttin bald in der Höhe wandelt, bald in der Tiefe, als große Naturgöttin bald Herrin des Lebens ist in der oberen Sphäre, bald Herrin des Todes in der unteren, Persephone.[32])

---

[29]) Daß die Dioskuren auf Samothrake zu den großen Göttern gehörten, wird uns ausdrücklich von griechischen und römischen Schriftstellern versichert. S. Welcker Aeschyl. Trilog. 222 ff. Lobeck Agl. p. 1229 ff. Die Dioskuren sind ohne Zweifel auch gemeint, wenn es in des Ὠριγένους φιλοσοφ. (ed. Miller) V, p. 108 heißt, im Anaktoron hätten sich zwei unbekleidete Statuen befunden mit erhobenen Händen und emporgerichteter Scham. Vgl. auch die phönizischen Dioskuren Movers Phöniz. p. 187 ff., 393 ff., 415 ff., 654.

[30]) Vgl. Th. I, p. 97 ff.

[31]) Daher auch bei den Alten schon die Deutung auf Zeus und Dionysos; die Erwähnung des Phaethon (Helios, Apollo); endlich geradezu die Erklärung, daß Axiokersos Hades sei (Schol. Apoll.). Letzteres kann um so weniger befremden, wenn man bedenkt, daß Axiokersos zuerst Gott des Dunkels ist. — Vgl. in Betreff des Wirkens Serapis (S. Th. I, 136 ff.).

[32]) Schol. Apoll. — Innige Beziehung der Kora zur Aphrodite in der Weise, daß sie in einzelnen Wirkungsweisen mit dieser identisch wird. So steht in der samothrakischen Trias bei Plinius (36, 5, 25) Aphrodite dem Phaethon (Sonnengott) zur Seite; ebenso auf der Chablaisschen Herme

So hat sich in dieser Doppeldyas das Mittelglied der ersten Hälfte zur vollen Entfaltung erschlossen; mit einer vierfachen Dyas oder Oktas, zum Anfang in der Weise zurückkehrend wie Blüte und Frucht zu dem in ihr sich vollendenden Keim, schließt das System. Diese Oktas, Anfang und Ende zugleich, Ursprung und Haupt der ganzen Gliederung, ist der das Weltall umschließende, die Fülle der Schöpfungen in dasselbe ausströmende und wieder in sich zurückziehende, alle Bewegungen und Erscheinungen in ihm erzeugende und beherrschende Lichthimmel, oder vielmehr die in ihm sich offenbarende höchste Gottheit — Arieros auf der dritten und höchsten Stufe seiner Wesensentfaltung.[33]) Als Oktas kann diese Gottheit mit dem phönizischen Esmun, dem Achten, verglichen werden, dem über den sieben Planetenkreisen thronenden Esmun-Jao; ebenso mit dem chaldäischen Bel-Jao, der als erster und höchster Gott mit seiner Lichtschlange die Welt umschließt, thronend in seiner Lichtburg über den sieben Himmeln, die sieben Strahlen in sie aussendend und wieder in sich zurückziehend.

So begegnet uns Arieros, der große Gott der Liebe, dreimal in der Entwicklung des samothrakischen Göttersystems, als Erstgeborener, als Vermittler, als Vollender. Diese erhabene Dreiheit aber, die im Dreiklang der Liebe die Schöpfung beginnt und vollendet, ist im Grunde nur die dreifache Entfaltung eines und desselben Urwesens. Eine Urgottheit steht an der Spitze des Ganzen, ob nun diese der hesiodeischen Kraft des Werdens, woran wir schon am Anfang erinnert, oder der schöpferischen Urzeit, aus welcher der orphische Protogonos aufsteigt, oder

---

(Gerhard Antik. Bildw. XLI), wo sie zugleich der Ariokersa in der gegenüberstehenden Trias entspricht; und auf Gerhards Stammtafeln pelasgischer Göttersysteme nimmt sie geradezu öfter die Stelle der Kora ein. — Zu unterscheiden von der oben angeführten Aphrodite-Harmonia.

[33]) Nach der gegebenen Entwicklung stellt sich diese Oktas in folgender Weise dar:

Urwesen (Einheit des Arieros):

I. Arieros Protogonos (erste Dyas).
Ariokersa, Nacht; Ariokersos, Dunkel } Tetras der
Ariokersa, Mond; Ariokersos, Sonne } ersten Hälfte.
II. Arieros-Hermes (zusammenfassend: Tetras).
Ariokersa-Persephone; Ariokersos-Hades (Dioskuren). } Tetras der
Ariokersa-Kora; Ariokersos-Dionysos (Zeus) } zweiten Hälfte.
III. Arieros auf der höchsten Stufe der Entfaltung (zusammenfassend: Oktas).

dem Zaruana akarana der Zendlehren entsprechend gefaßt werde: Ein Allgott, dessen Sein in der Dyas, dessen Werden in der Trias sich offenbart und dessen Offenbarungen wieder zu ebenso vielen Persönlichkeiten sich gestalten — zu Dyaden und Triaden von Göttern, die, wie Alles was ist und im ewigen Kreislauf der Zeiten wird, in ihm selbst ihren Ursprung und ihre Einheit haben.[34])

Wir haben hier mit Rücksicht auf die Nachrichten der Alten selbst das System aufzubauen versucht, und es dürfte gegen die Richtigkeit desselben um so weniger Einwand erhoben werden, als eben jene Nachrichten mit innerer Nothwendigkeit zu demselben hindrängen, und auf andere Weise in der That ein zusammengeschlossenes Ganze, wie wir es vorauszusetzen berechtigt sind, sich nicht finden läßt. Auch wird uns bei der Gliederung, zu der wir gelangt sind, klar, wie die Alten immer vorzugsweise nur von Arieros, Ariokersa, Ariokersos und Kadmilos als großen Göttern auf Samothrake sprechen, wie sie diese in so verschiedener Weise erklären, sie mit den Kabiren vermengen und zugleich eine Reihe von anderen samothrakischen Göttern unter verschiedenen Namen in der Weise, daß man sie am Ende für jene selbst halten muß, anführen konnten.

In diesem Systeme nun liegen uns auch eine Reihe von Zügen vor, worin die Samothrakien mit den Eleusinien zusammentreffen. Vor Allem ist unzweifelhaft, daß auch hier die Welt im Großen mit ihren Göttern als Vorbild für die kleine Welt des Menschen galt; daß die Vorgänge, welche man in der Natur schaute, auf die Schicksale der Menschenseele bezogen wurden. Da entsprechen nun zunächst den beiden Gegensätzen, wie wir sie in den Eleusinien gefunden, hier die beiden Hälften, in denen das System zur Entfaltung kömmt. Ferner findet sich auch hier wie dort ein doppelter Führer der Seelen: der Vermittler Arieros-Kadmilos entsprechend dem Hermes in den mittleren Räu-

[34]) Indem die Welt hier nur eine Entfaltung der Urgottheit ist, somit die Urbilder derselben in die letztere gesetzt werden müssen, konnte auch Varro, wie wir bei Augustin (Civit. VII, 18) lesen, folgende Erklärung geben: Hinc etiam Samothracum mysteria sic interpretatur (Varro) eaque se, quae nec suis nota sint, scribendo expositurum pollicetur. Dicit enim se ibi multis indiciis collegisse, in simulacris aliud significare coelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat ideas. — Vgl. Th. I, p. 116. 117.

men, und Axieros als Vollender entsprechend dem Jacchos, wie er durch die höhere Sphäre geleitet. Aber auch die Sternen- und Seelentänze, die wir in den Eleusinien gefunden, kehren hier wieder. Im Cult auf Samothrake werden uns Tänze der Saier und der Korybanten erwähnt, darstellend wohl zunächst die rhythmischen Bewegungen im großen Ganzen der Natur in den verschiedenen Sphären: daß aber auch hier die Natur wieder als Vorbild für den Menschen galt, die Naturtänze im Besonderen wieder zu Seelentänzen wurden, ist nicht bloß eine Annahme, zu der die Consequenz nöthigt, sondern wird uns auch ausdrücklich bestätigt. So spricht auf jener bekannten Grabschrift[35]), die man zu Aix aufgefunden, ein in die samothrakischen Mysterien Eingeweihter von sich also:

Zwei sind die Schaaren, in welche getheilt sind die Seelen der Todten:
Eine, die unstät irrt auf der Erde umher, und die andre,
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgestirnen —
Dieser gehöre auch ich, da Führer der Gott mir geworden.

Diese Inschrift zeigt, daß die menschliche Seele, wie der Strom des Werdens vom göttlichen Urquell in die Sphären der Welt ausgeht und wieder zu demselben zurückkehrt, ebenso die verschiedenen Kreise durchwandern müsse. Sie läßt ferner erkennen, daß diese Wanderung eine ethische Grundlage hatte, und daß nur der Reine das Ziel derselben, die Lichtwohnung in der Sternenwelt, erreichen könne. Um aber zu jener Reinheit zu gelangen, bedurfte man der göttlichen Führung; und um dieser sich zu versichern, mußte man Theilnehmer der heiligen Weihen sein. Nur der Eingeweihte, vom Gott Geführte, konnte, wie auch in den Eleusinien geglaubt wurde, zur Seligkeit sich aufschwingen.

---

[35]) Zuerst mitgetheilt von Spon. Miscell. erud. antiq. p. 374; dann in einer besonderen Abhandlung erklärt von Münter.

Ἐν δὲ τεθνείωσι ὁμηγύριές γε πέλονται,
Δοῖαι, τῶν ἑτέρη μὲν ἐπιχθονίη περιφόρηται,
Ἡ δ' ἑτέρη τείρεσσι σὺν αἰθερίοισι χορεύει,
Ἧς στρατιῆς εἰς εἰμι, λαχων θεὸν ἡγεμονῆα.

IV.

Der spätere orphisch-platonische Seelenführer.

Der Schöpfung ew'ger Mittelpunkt
Ist in des Menschen Herzen,
Aus welchem durch die Welten funkt
Ein Strahl von Lust und Schmerzen.
Rückert.

Wir haben uns bisher vorzugsweise im Bereiche des Mythus gehalten und wenden uns nun zur Betrachtung hieher bezüglicher Kunstdenkmäler, um auf diesem Gebiete die Reihe der betreffenden Vorstellungen fortzuführen. Wir werden auch hier die hervortretendsten Momente ins Auge fassen und zugleich, wie wir dort zu den Anfängen aufstiegen, die Entwicklung in die späteren Zeiten herab verfolgen. Wir wählen zum Gegenstand unserer Behandlung zunächst hier den interessanten Bildercyclus eines vor mehreren Jahren zu Puzzuoli gefundenen, zuerst von Gerhard besprochenen, später von Jahn, jüngst von Welcker erklärten Sarkophags.[1]) Bei dem Reichthum der Bilder, welche dieses Denkmal enthält, bei der ungewöhnlichen Composition, in welcher sie vor unsere Augen treten, und der Schwierigkeit, eine durch das Ganze hindurchgehende Idee aufzufinden, kann es nicht auffallen, wenn die gegebenen Erklärungen selbst in wesentlichen Punkten von einander abweichen. Nach Welcker sind hier epikuräische Ansichten zu Grunde gelegt: wir wollen der Meisterschaft seiner Erklärung keineswegs nahe treten, glauben jedoch behaupten zu dürfen, daß der Inhalt des Denkmals im Kreise orphisch-platonischer Lehren, wie sie in der griechisch-römischen Culturperiode auf italischem Boden Verbreitung fanden, sich bewege, und werden unsere Behauptung im Folgenden durch eine genauere Entwicklung des Einzelnen zu begründen suchen.

Die Mitte des Bildes nimmt Prometheus ein; vor ihm liegt ausgestreckt der Mensch, den er eben gebildet. Heitere Zu-

---

[1]) S. Abbildungen, Taf. IV. — Gerhard Antike Bildw. Taf. LXI; Prodrom. p. 304 ff. (schon früher hatte G. in Neap. Antik. Bildw. p. 52 auf dieses Denkmal hingewiesen). — Welcker Denkm. II, Taf. XIV, p. 286 ff.

friedenheit spiegelt sich in seinem Gesichte, zugleich die liebevolle Erwartung, daß nun der Einzug der Seele dem schönen Gebilde Leben verleihe. Entsprechend dieser Stimmung hat seine Rechte spielend den Bart erfaßt, während er die Linke auf das Haupt seines Geschöpfes legt. Ueber dem Gesichte des letzteren weht schon der Hauch der erweckenden Seele. Indessen naht ihm ein Eros, den rechten Fuß ihm auf die Brust, die Stelle des Lebens, setzend, während er mit einer brennenden Fackel sein Haupt, den Sitz des Geistes, an derselben Stelle, wo die Hand des Prometheus ruht, berührt. Zwischen ihm und Prometheus steht ernsten Blickes, die Spindel drehend, eine Möra. Wir müssen diese Gruppe, wie sie die hervortretendste Stelle des Ganzen einnimmt, so wie den Akt, welchen sie darstellt, als den Mittelpunkt betrachten, in dem alle einzelnen Züge der Darstellung ihre Einheit finden.

Der weiteren Erklärung glauben wir am geeignetsten jene Stelle bei Virgil zu Grunde legen zu können, wo Anchises im Todtenreiche seinem Sohn über das Schicksal der Menschenseele im Leben und im Tode folgende Aufschlüsse ertheilt:

(Aeneid. VI, v. 724 f.)

Uranfänglich durchwehet die Erd' und den ragenden Himmel,
Meere und Lüft' und die Leuchten, die prangen im Raume des Aethers,
Nährender Odem des Lebens, und durch der Glieder Getriebe
Strömt bewegend der Geist, sich mischend den Massen der Körper.
Dieser lebendige Quell durchdringt auch die Fülle der Wesen,
Zeugt die Geschlechter der Menschen und Alles, was athmet auf Erden:
Sprudel unsterblichen Feuers ist er, und stammend vom Himmel
Strebt er zum Himmel auch wieder; doch stets wird im irdischen Leibe
Und in den sterblichen Gliedern gebrochen die Kraft seiner Flamme.
Jetzt wird Furcht und Begier, jetzt Schmerz und Freude zur Fessel,
Nimmer zur leuchtenden Höhe schaut frei die gefangene Seele.
Selbst der lösende Tod vermag nicht zu lösen den Jammer
Ganz und zu tilgen das Weh, das wuchernd im Laufe der Zeiten
Schuld geschlungen um Schuld und Makel gehäufet auf Makel.
Nun muß Strafen die Seele und folternde Qualen erdulden,
Bis sie gereinigt vom Bösen: die einen geschaukelt vom Winde
Hängend in luftiger Höhe, die andern in strudelndem Wasser,
Andre im flammenden Feuer ausbüßend der Frevel Befleckung.
Größe der Schuld ist jeder auch Maß dieser Qualen; doch endlich
Wird zur elysischen Flur sie entsendet, um fortan zu weilen
Mit der Erkorenen Schaar, bis ganz im Umschwung der Zeiten

Sich ihre Mackel gelöst, und rein wie am Tage der Schöpfung
Strahlt ihr ätherischer Geist und wehet die Flamme des Lebens.[2])

Unverkennbar liegen den hier ausgesprochenen Ansichten orphische Elemente, mag sie Virgil aus was immer für einer Quelle aufgenommen haben[3]), zu Grunde. Wir werden daher, indem wir nun mit Rücksicht auf diese Stelle zur weiteren Erklärung dieses Bildwerkes schreiten, bei den einzelnen Zügen auch auf orphische Sätze uns beziehen müssen.

Jener Eros mit der Fackel, aus welcher die ätherische Seele dem Gebilde des Prometheus zuflammt, blickt empor zu Zeus, der mit der Gattin Hera und seiner lichtäugigen Tochter[4]) von der Aetherhöhe herabgestiegen ist, um durch seine Gegenwart dem wichtigen Akt Vollzug zu geben. Wir müssen in diesem Zeus jenen universellen Geist erkennen, welcher, wie Virgil an der obigen Stelle sich ausdrückt, die Welt durchdringt und bewegt. Er ist zugleich Gott des Aethers, jedoch nicht in materialistischer Auffassung,

---

[2]) Als Ergänzung zu dieser Stelle Georg. lib. IV, 220 ff.:
Esse apibus partem divinae mentis et haustus
Aetherios dixere; deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris coelumque profundum;
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas;
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia; nec morti esse locum, sed viva volare
Sideris in numerum atque alto succedere coelo.

[3]) Unmittelbar aus orphischen Schriften oder mittelbar aus denen der Platoniker nnd Pythagoräer. Wie reich vorzüglich bei den Platonikern in Betreff der Psychologie die orphische Quelle floß, ist bekannt. Servius bezieht sich bei seiner Erklärung öfter auf Sätze der Orphiker.

[4]) Hier, wie sich weiterhin zeigen wird, in wahrem Sinne die γλαυκῶπις. Athene ohne Helm nicht selten; auch Zeus erscheint hier mit Scepter und Schale, nicht mit dem Blitz. Welcker, p. 193 läugnet die Gegenwart der Athene und erklärt die Figur für eine Dea Dia oder Dies als Gattin des Coelus. Soviel wir überhaupt von jener Dia wissen, wurde sie von den Römern als Beschützerin der Feldfrüchte verehrt, weswegen auch ihr vorzüglich die lustratio suovetaurilia der Fratres Arvales im Mai galt. Als Erdgöttin ist sie wohl zu fassen bei Cicero de Nat. Deor. XXII, 55: Mercurius unus Coelo patre, Dia (richtig Orelli st. Die) matre natus; XXIII Venus prima Coelo et Die (Dia) nata, cujus Elide delubrum vidimus. Hier dürfte sie wenig am Platze sein. Sie aber aus dem Grunde hier einzuführen, damit Coelus, dem überdieß eine andere Figur auf dem Bild entspricht (S. unten), eine Gattin habe, möchte kaum angehen. So ist wohl auch Amphitrite nicht allein aus dem Grunde angebracht, damit Poseidon wie Pluto und Zeus seine Gattin bei sich habe (Welcker) und „die Lücke, die sonst in der untern Linie geblieben wäre, ausgefüllt werde.“

sondern nur, in so fern dieser seine unmittelbare Erscheinungsform bildet.[5]) Es ist jener Zeus, von dem es bei den Orphikern heißt:

(Procl. in Theol. VI, 8. 363.)

Anfang und Mitte ist Zeus, von Zeus ist Alles geworden.[6])

So ist auch jene Flamme aus der Fackel des Eros nur die Erscheinungsform des ätherischen Geistes,[7]) der, ausgehend von dem universellen, nun einzieht in den Menschen. Daß aber Zeus gerade des Eros zur Vollziehung dieses Aktes sich bedient, ist durchaus übereinstimmend mit der Wirksamkeit, welche diesem Gotte durch die ganze Schöpfungslehre hindurch bei Hesiod und den Orphikern zuerkannt wird. In Bezug auf die letzteren können wir hier insbesondere jene Stelle vergleichen, wo es heißt:

(Procl. in Tim. III, p. 155, 48.)

Als dem Geiste des Vaters entsprangen die Werke der Schöpfung,
Ward in die Wesen gelegt die fesselnde Flamme der Liebe,
Daß durch die Fessel gebunden im ewigen Strome der Zeiten
Bliebe und nimmer sich löste des Alls unendliche Kette.

Eros aber vollzieht nur den Willen des universellen Geistes, der in Zeus sich darstellt. Darum ist auch passend auf dem Bilde Athene, welche diesen Willen vertritt, zwischen Zeus und Hera, zur Rechten ihres Vater gestellt. Wir können hier jene Stelle bei den Orphikern vergleichen, wo Zeus die Athene aus seinem Haupt

---

[5]) Vgl. Procl. in Plat. Polit. p. 380, 6: *οἱ θεοὶ πολλὰς ἑαυτῶν προτείνουσι μορφὰς, πολλὰ δὲ σχήματα ἐξαλλάττοντες φαίνονται* —:

Πῦρ ἴκελον σκιρτηδὸν ἐπ᾽ ἠέρος οἶδμα τιταῖνον,
ἢ καὶ πῦρ ἀτύπωτον, ὅθεν φάνην προθέουσαν,
ἢ φῶς πλησίον ἀμφὶ γύην ῥιζαῖον ἑλιχθέν κ. τ. λ.

In Betreff des Aethers vgl. jenes Fragment bei Procl. in Tim. II, 96:

Πῶς δέ μοι ἕν τε τὰ πάντ᾽ ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον;
αἰθέρι πάντα πέριξ ἀφάτῳ λάβε, τῷ δ᾽ ἐνὶ μέσσῳ
οὐρανόν· ἐν δέ τε γαῖαν ἀπείριτον, ἐν δὲ θάλασσαν,
ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα τά τ᾽ οὐρανὸς ἐστεφάνωται.

[6]) Vgl. über die Wiederholung dieses Satzes bei den Pythagoräern, Platonikern, Stoikern, Lobeck Aglaoph. p. 530 ff. Vgl. auch Procl. in Parm. IV, 227:

Αὐτοὶ δὲ Ζηνὸς ἐν ὄμμασι πατρὸς ἄνακτος
ναίουσ᾽ ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοί τ᾽ ἄνθρωποι,
ὅσσα τ᾽ ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὁππόσ᾽ ἔμελλε.

Hiezu Procl. l. c.: *πάντων γάρ ἐστι πλήρης τῶν νοητῶν καὶ πάντων ἔχει τὰς διῃρημένας αἰτίας, ὥστε καὶ ἀνθρώπους καὶ τἄλλα πάντα γεννᾷ.*

[7]) Vgl. Virg. Georg IV, 220: partem divinae mentis et haustus aetherios; ferner Aen. VI, 746, wo vom wiedergereinigten Geiste gesagt wird: purumque relinquit aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.

hervorgehen läßt, damit sie großer Werke, die er ersonnen, mächtige Vollenderin sei. [8])

In gleichem Sinne wird Eros von den Orphikern, wie wir bei Proklos lesen, geradezu mit der Metis in Beziehung auf diese schöpferische Wirksamkeit zusammengestellt. [9]) Wie passend die Stellung sei, welche auf dem Bilde hier der Athene eingeräumt wird, ergibt sich nicht bloß aus dem Wesen der Göttin, sondern auch aus der Art und Weise, mit welcher wir sie bei Dichtern [10]) und Künstlern [11]) dargestellt sehen. Blicken wir dann auf andere Kunstwerke, welche in ähnlicher Weise die Beseelung des Menschen zum Gegenstand haben, so erscheint Athene fast immer als diejenige Göttin, durch welche sie bewirkt wird. [12]) Wir müssen daher nicht bloß

---

[8]) Procl. in Tim. I, 52: *ὄφρ' αὐτῷ μεγάλων ἔργων κράντειρα γένοιτο* in Polit. p. 377: *δεινὴ γὰρ Κρονίδαο νόου κράντειρα τέτυκτο.*

[9]) Procl. in Tim. III, 156: *ὁ δημιουργὸς ἔχει αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ Ἔρωτος αἰτίαν· ἐστὶ γὰρ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής, καὶ ἴσως πρὸς τοῦτο ἀποβλέπων καὶ ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν.* Vgl. Lobeck, Aglaoph. p. 529.

[10]) Vgl. Hes. Theog. 896: *ἶσον ἔχουσαν πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βουλήν.* Pind. fragm. XI, 9 (Dissen.): *ἄγχιστα δεξιὰν κατὰ χεῖρα πατρὸς ἵζεαι.* — Ebenso Plutarch. Symp. 2, p. 617: *ἡ δὲ Ἀθηνᾶ φαίνεται τὸν πλησίον ἀεὶ τοῦ Διὸς τόπον ἔχουσα.*

[11]) Vgl. Müller, Denkm. II. B. 1. H. n. 13, Relief von dem Fronton eines römischen Tempels. Hier Zeus und Hera, zur Rechten des Zeus aber Athene; letztere auch hier unbehelmt. Zu beiden Seiten die Gespanne der Sonne und des Mondes. — Auf einem Vasengemälde von Volci (Micali Antichi Mon. tv. 81) thront Athene allein zur Rechten des Zeus. Wie sehr man aber die drei Gottheiten in der bezeichneten Weise zu verbinden gewohnt war, beweist auch jene Stelle bei Vitruv (I, 7): aedibus sacris, quorum Deorum maxime in tutela civitas videtur esse, et Jovi et Junoni et Minervae in excelsissimo loco, unde moenium maxima pars conspiciatur, areae distribuantur. — Was die eigenthümliche Kopfbedeckung der Athene (eine Art Mauerkrone) betrifft, sollte diese nicht auf die *Α. ἀκρία, ἐρυσίπτολις, πολιάς, φύλαξ τῆς πόλεως*, custos arcis-urbis hindeuten? Dieses würde wenigstens mit der Bedeutung des Eichenkranzes, den Zeus trägt (Böttig. Ideen Bd. II, p. 24 ff.), so wie mit der Idee des ganzen Bildes, in welchem den betreffenden Göttern außer ihrem allgemeinen Wirken ein besonderes in Bezug auf den Menschen zukömmt, sehr wohl übereinstimmen. Der Geist, welcher dem Neugeschaffenen zuströmt, sollte in der Richtung sich bethätigen, in welcher jene Athene und dieser Zeus ihm Schutz verleihen. Vgl. auch jenen Eichenkranz zwischen zwei Lorbeern, den Augustus als Jupiter praesens in Folge eines Senatsbeschlusses am Fronton seines Pallastes erhielt. (Auf Münzen S. Eckhel Doctr. N. V. T. VI, p. 88.)

[12]) Auch wo Prometheus selbst, wie wir bei Fulgentius Myth. II, 9 lesen, mit dem Feuer, das er vom Himmel geraubt, das Menschengebilde beseelt, ist es Athene, die ihm als Helferin zur Seite steht. Sie kömmt dort in seine Werkstätte, ertheilt ihm Rath und hebt ihn empor in die Höhe des Aethers, wo ihm jener Raub gelingt. — Lucian. Prometh. c. 3: *συνειργάζετό τε καὶ ἡ Ἀθηνᾶ ἐμπνέουσα τὸν πηλὸν καὶ ἔμψυχα ποιοῦσα εἶναι τὰ πλάσματα.*

ihre Stellung hier als eine sehr passende, sondern auch ihre Gegenwart als eine durchaus nothwendige erkennen. Nichts verschlägt dabei der Umstand, daß Athene nicht, wie gewöhnlich, die Seele in Gestalt eines Schmetterlings dem Menschen zuführt.[13]) Abgesehen davon, daß dieses Sinnbild erst in sehr später Zeit[14]) beliebt wurde, und für die Idee unseres Bildes sich keineswegs eignete, ist auf entsprechenden Bildwerken, wo Eros wie auf dem unsrigen mit der Fackel erscheint und der Schmetterling fehlt, Athene entschieden die beseelende Göttin.[15])

Hera ist hier Göttin der Luft, jedoch wieder nicht im materiellen Sinne, sondern ebenso wie wir Zeus mit Beziehung auf den Aether gefaßt haben. Sie ist jener universelle Hauch des Lebens, von dem es bei Virgil an der angeführten Stelle heißt, daß er zugleich mit dem Geiste, den wir auf den Zeus bezogen haben, von Anfang an das Universum beseele. Darum erhebt sich auch über ihr zur Rechten auf unserem Bilde ein Genius des Windes, der die Strömungen des Lebens von ihr in das Weltall hinausbläst, ebenso wie auf der anderen Seite die Lichtsphäre, von der sie mit Zeus und Athene herabgestiegen, durch das Bild des Eölus bezeichnet ist. In Bezug auf diese Bedeutung der Hera[16]) müssen wir jenen orphischen Hymnus vergleichen, wo es heißt:

(Hymn. XVI.)

— luftgestaltige Göttin!
Mächtige Herrscherin, Gattin des Zeus, allwaltende Hera!
Lebenschwellenden Hauch erweckst du den Sterblichen huldvoll,
Sendest die Güsse des Regens, ernährest die Winde, Allmutter!
Ja du bist Athem allein den Geschöpfen und Quelle des Lebens.[17])

---

[13]) So durch bloße Berührung beseelend Bartoli Lucern. Sepulcr. P. 1 tv. I. So selbst nur den Prometheus berührend auf einem zu Arles gefundenen Sarkophag Millin voyag. dans les dep. du midi pl. LXV, 2.

[14]) Vgl. Böttiger Ideen z. K. B. II, p. 369. Das Ursprüngliche war ohne Zweifel die Fackel; der Schmetterling kam erst später hinzu und trat endlich ganz an die Stelle von jener. So beides zugleich auf einer Gemme (Lippert Dactyl. II, 3), wo Prometheus selbst die Beseelung mit der Fackel vornimmt und über der Flamme der Schmetterling schwebt.

[15]) So auf dem oben angeführten Sarkophag von Arles.

[16]) Sie mit Welcker auf die „Erde" zu beziehen, dürfte schon ihre Stellung im Bilde nicht gestatten; sie wäre in dieser Eigenschaft aber auch, da die Erdgöttin außerdem vorhanden ist, überflüssig.

[17]) Vgl. E. M. s. v. *Ἰκόνιον: γενομένου τοῦ ἐπὶ Δευκαλίωνος κατακλυσμοῦ πάντες διεφθάρησαν· ἀναξηρανθείσης δὲ τῆς γῆς ὁ Ζεὺς ἐκέλευσε τῷ Προμηθεῖ καὶ τῇ Ἀθηνᾷ εἴδωλα διαπλάσαι ἐκ τοῦ πηλοῦ καὶ τοὺς ἀνέμους ἐμφυσῆσαι ἐκέλευσε καὶ ζῶντα ἀποτελέσαι.*

Mit diesem universellen Wehen des Lebenshauches stimmen auch die beiden Windgenien überein, die an beiden Enden des Bildes zur Rechten und zur Linken in Thätigkeit sind, aufblickend zu Hera, Zeus und Athene. In diesen dreien aber müssen wir die zweite zusammengehörige Gruppe des Bildes erkennen, im Grund nur Ein Wesen, das in drei Persönlichkeiten sich darstellt, der höchste Gott, von dem Geist und animales Leben dem neugebildeten Menschen zu Theil wird.

Die dritte Gruppe bildet zur Rechten, in gleicher Linie mit der ersten, die Göttin der Erde, Hephästos und, dem Eros mit der Fackel zunächst, Aphrodite, der zur Linken ebenfalls ein Eros, jenem anderen entsprechend, sich anschließt. Die Erdgöttin trägt in der Linken ein Füllhorn, in der Rechten einen Mohnstengel, die Fülle ihrer Erzeugnisse bezeichnend und die bestrickende Macht, die zugleich an diese Fülle sich knüpft.[18]) Auf ihren Knien, sie anblickend, hämmert Hephästos das Eisen, das er mit der Zange hält. Wir müssen uns hier auf die oben gegebene Erklärung des Hephästos beziehen[19]) und auf die dort angegebenen Punkte uns stützen, wenn wir die Behauptung aussprechen, daß es Fesseln der Sinnlichkeit sind, welche er schmiedet. Daß er dieß gerade zwischen den Knien der Erdgöttin thut, stimmt mit der Idee der Gruppe so sehr überein, daß die ungewöhnliche Anwendung eines solchen Amboßes alles Auffallende verliert. Wollen wir die Beziehung dieser Arbeit sowie der ganzen Handlung, in welcher diese Gruppe sich bethätigt, zur Hauptidee des Bildes richtig erkennen, so müssen wir, wie wir es bei der vorigen Gruppe gethan, den nothwendigen Zusammenhang zwischen dem allgemeinen Wirken der betreffenden Götter und dem besonderen im Kreise des Menschen genau ins Auge fassen. Hephästos schafft hier zunächst mit der gestaltenden Kraft des Feuers im Bereiche der großen Erde die Prachtgebilde, die durch den leuchtenden Glanz ihrer Formen die Sinne bestricken; er zieht alsdann ein in die leibliche Sphäre des Menschen[20]) und schmiedet

---

[18]) So kömmt der Mohn der Ariadne, so dem Dionysos zu; so trug die aus Gold und Elfenbein gebildete Aphrodite des Kanachos zu Sikyon (Paus. II, 10, 3) einen Polos auf dem Haupte, einen Apfel in der einen, den Mohn in der anderen Hand. Fülle der Fruchtbarkeit allein bezeichnet der Mohn, auch wenn er der Demeter gegeben wird, nicht.

[19]) S. p. 346 ff

[20]) Vgl. Hymn. orph. (auf Hephästos) LXVI, 8 ff.

hier die Feuernetze, in denen die zur Sinnlichkeit gewandte Seele sich verfängt.[21])

In allen diesen Gebilden aber gibt ein doppelter Zug sich kund: der eine geht mit der Materie zur Erde, der andere mit der Flamme des Feuers zum Himmel, von dem es stammt. So haben wir ja auch oben gesehen, wie Hephästos selbst, nachdem er vom Himmel gestürzt lang in der Tiefe geweilt hatte, wieder durch Dionysos emporgeführt wurde. So hatte er auch das Weib geschaffen, das sinnlich berückende, durch das alle Leiden über die vorher glücklichen Menschen kamen, und doch blieb in dem Faß, aus dem jene ausströmten, die Hoffnung zurück. Auf dem Bilde ist jener Doppelzug ausgedrückt durch die beiden Genien, die dem Hephästos beigegeben sind: der eine stürzt von der Aetherhöhe herab und setzt ihm eine brennende Fackel auf das Haupt, der andere neben ihm von der Seite der Erde aufsteigend kömmt, freudig ihn zu empfangen, ihm entgegen. Aug' in Auge scheinen beide innig vereinigt, wie das Irdische nur Vollendung erreicht, wenn es mit dem Himmlischen zur Harmonie sich verknüpft.

In gleicher Beziehung wie Hephästos sehen wir Aphrodite hier, seine Gattin, aufgefaßt. Seine Wirksamkeit im großen Ganzen[22]) wie im Besonderen theilend zieht sie mit der Zaubergewalt des mächtigsten aller Triebe in eben jene Fesseln und Netze hinein, die er schmiedet.[23]) Sie ist darum auch mit Hephästos die Quelle aller jener Affekte und Leidenschaften, welche ihren Mittelpunkt in der sinnlichen Liebe findend den Geist, wie es an der

---

πάντα δὲ οἶκον ἔχεις, πᾶσαν πόλιν, ἔθνεα πάντα
σώματά τε θνητῶν οἰκεῖς, πολύολβε, κραταιέ.

—

παῦσον λυσσῶσαν μανίην πυρὸς ἀκαμάτοιο,
καῦσιν ἔχων φύσεως ἐν σώμασιν ἡμετέροισιν.

[21]) So bildet er ja auch die trügerische Pandora aus Erde und Wasser, und bedeutungsvoll heißt es von der goldenen Krone, mit der er ihr Haupt schmückt:
(Theog. 581 ff.)

τῇ δ' ἐνὶ δαίδαλα πολλα τετεύχατο, θαῦμα ἰδέσθαι,
κνώδαλ', ὅσ' ἤπειρος πολλὰ τρέφει ἠδὲ θάλασσα·
τῶν ὅγε πόλλ' ἐνέθηκε (χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλή),
θαυμάσια, ζωοῖσιν ἐοικότα φωνήεσσιν.

[22]) Procl. in Tim. II, 101: *οἱ θεολόγοι τῷ Ἡφαίστῳ τὴν Ἀφροδίτην συζεύξαντες οὕτως αὐτόν φασι χαλκεύειν τὸ πᾶν.* Vgl. Hymn. orph. LV, 6: *πάντα γὰρ ἐκ σέθεν ἐστὶν, ὑπεζεύξω δέ τε κόσμον.*

[23]) L. c. v. 13. 14: *ἐνζεύξασα βροτοὺς ἀχαλινώτοισιν ἀνάγκαις — ἐρωμανέων ὑπὸ φίλτρων.*

obigen Stelle bei Virgil[24]) heißt, nach seinem Einzug in den irdischen Leib umstricken und zur Erde herabziehen. Aber auch sie folgt, wie ihr Gatte, einem doppelten Zuge, einem himmlischen und einem irdischen. Dieß auszudrücken ist sie auf dem Bilde zwischen die zwei Eroten gestellt, ebenso wie jenem die zwei Genien sich anschließen. Der eine dieser Eroten zieht sie nach der Seite des Hephästos und der Erde hin, der andere, der zu Zeus aufblickt uud die geistausströmende Fackel hält, sucht sie zu bewegen, daß sie ihm nach der andern Seite folge. Jener setzt seinen Fuß unten auf den linken Schenkel des neugeschaffenen Menschen, dieser hält ihm die Fackel an das Haupt; Aphrodite selbst an der Mitte seines Leibes, aber gerade vor Zeus, halb sitzend halb stehend macht, indem sie den irdischen Eros anblickt, mit der erhobenen Rechten einen Gest der Betheuerung, daß sie bei dem gegenwärtigen Akte dem himmlischen zugleich folgen werde. So findet sich auch hier, wie bei Hephästos, der Einklang jenes doppelten Zuges in der Weise, daß die sinnliche Liebe mit all ihren Genüssen erst in der geistigen mit den Freuden, welche sie erschließt, ihre Vollendung findet.

Halten wir nun diese Gruppe mit den beiden vorhergehenden zusammen, so finden wir folgende Gedankenreihe darin ausgesprochen: der Geist des Menschen ist der Ausfluß des universellen Geistes; vom himmlischen Eros wird er mit dem Hauch des Lebens in den irdischen Leib, den Prometheus gebildet, eingeführt. Im Bereiche des Leiblichen aber und der Erde wird er hineingezogen in die Netze der Sinnlichkeit, die ihn hier umstricken. Darum ist es eine doppelte Macht, die ihn, so lange er hier weilt, nach einer doppelten Richtung hin forttreibt. Je nachdem er der einen folgt oder der andern, rollt die Spindel des Schicksals; seine Bestimmung aber ist es, daß er ebenso, wie der universelle Geist den großen Weltleib harmonisch bewegt, die Materie zum Einklang mit sich erhebe, und, wenn im irdischen Wechsel diese sich löst, in ätherischer Reinheit zu jenem, von dem er ausgegangen, sich zurückschwinge.

---

[24]) Aen. VI, v. 730 ff.

Die vierte Gruppe auf unserem Relief bildet auf der entgegengesetzten Seite Hekate mit dem Cerberus und dem Eros des Todes. Wie dort das Leben, so ist hier Gegenstand der Tod: (Aeneid. VI, 389.)

Hier sind die Räume der Nacht und des Schlafes, der fesselt die Schatten.

Hekate, kenntlich an ihrem hochgeschürzten Gewand und ihrer Stiefelbekleidung,[25]) vertritt hier die Stelle der Persephone, wie sie in einer bestimmten Beziehung auch bei den Orphikern[26]) und bei Virgil als solche erscheint. Sie hält mit der Linken die Kette, an welche Cerberus gefesselt ist, zugleich mit einem Gest, der ihm bedeutet zu schweigen, während sie mit der Rechten beschwichtigend einen der drei Köpfe erfaßt. Ihr Antlitz zeigt Ernst und Strenge, doch so, daß mehr die Nothwendigkeit des Gesetzes als unholder Sinn daraus spricht, in Uebereinstimmung mit der Gegenwart des Todteneros, der mit gesenktem Haupte, ernstsinnend und trauernd, ihr gegenübersitzt.[27]) Im Raume unter der Hekate erblickt man Schatten der Todten,[28]) theils bloße Köpfe, wie auf einem Vasengemälde der Schatten des Tiresias dem Odysseus erscheint,[29]) theils ganze Figuren, die ausgestreckt daliegend[30]) schlummern.

---

[25]) Man denke hier an die Beziehung dieser Hekate zu Artemis: vgl. Procl. in Cratyl. p. 112: *ὅτι πολλὴ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ ἡ πρὸς τὴν ἐγκόσμιον Ἑκάτην ἕνωσις καὶ ἡ πρὸς τὴν Κόρην, φανερὸν τοῖς καὶ ὀλίγα τῷ Ὀρφεῖ παραβεβληκόσιν.* Bei Hesiod wird sie als Jägerin bezeichnet (Theog. 443) und bei Virgil (Aen. VI, 257) kündigt sie als Herrscherin im Schattenreich ihre Ankunft durch Bellen der Hunde an: visaeque canes ululare per umbram adventante dea. Vgl. hier zugleich die Stelle im orphischen Hymnus auf die Hekate:

(v. 3—7) *τυμβιδίην, ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσαν,*
Πέρσειαν, φιλέρημον, ἀγαλλομένην ἐλάφοισιν,
νυκτερίην, σκυλακῖτιν, ἀμαιμάκετον βασιλείαν.

[26]) Vgl. außer den eben cit. Stellen Schol. Apoll. III, 467, wo „*ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς*“ der Vers angeführt wird:

Καὶ τότε δὴ Ἑκάτην Δηὼ τέκεν εὐπατέρειαν.

Bei Hesiod (die Stelle der Theog. v. 411—453, die Hekate betreffend, ist wohl aus orphischer Quelle geflossen) heißt sie *μουνογενής*, und ebenso wird bei den Orphikern Persephone genannt (Procl. in Tim. II, 119).

[27]) Richtig hat wohl Welcker in dieser Figur ein weibliches Wesen erkannt; minder passend aber scheint es, sie eine eigentliche „Persephone“ zu nennen; auch dürfte ihre Miene nicht als „finster und unhold“ zu bezeichnen sein.

[28]) Nach Welcker „Schädel und Skelette.“ Abgesehen davon, daß diese hier neben dem Todteneros unpassend erscheinen und in den antiken Kunstdenkmälern überhaupt zu den Ausnahmen gehören, stimmt damit auch die Zeichnung weder bei W. noch bei Gerhard überein.

[29]) S. Welcker, Denkm. III. Taf. XXIX. Gerh. Arch. Z. 1844 Taf. XVIII.

[30]) Man erinnere sich hier jener orphischen Vorstellung, auf die sich

Die Bedeutung dieser Gruppe im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorigen ist ohne Zweifel folgende: Ursprünglich ist der Geist des Menschen bestimmt, in die ätherischen Räume, von wo er gekommen, zurückzukehren; derselbe Genius der Liebe, der ihn von dort herabgeführt, wird ihn wieder dahin zurückgeleiten. Widerstrebt er aber dieser Bestimmung, so lang er im Bereiche der Erde weilt, so wird er durch die Materie, die in Folge seiner Schuld ihm anklebt, niedergezogen und genöthigt, anstatt sogleich in jene Wohnungen des Aethers aufzusteigen, in das Reich der Schatten hinabzuwandern und dort, nur ein Scheinbild seines vorigen Daseins, zu weilen,

bis ganz im Umschwung der Zeiten
Sich seine Mackel gelöst, und rein wie am Tage der Schöpfung
Strahlt sein ätherischer Geist und wehet die Flamme des Lebens.[31])

Auch hieher begleitet ihn ein Eros, weil die Liebe überall im Universum hindringt und selbst im Schattenreiche nicht ausgeschlossen ist. Dieser Eros steht jenem andern, der den Geist in das Leben einführt, wie die ganze Gruppe, der er angehört, der dortigen gegenüber; mit Betrübniß aber vollzieht er, wie jener im Glanz der Freuden, sein Geschäft. Doch ein Eros kann nur betrübt sein, um zur Freude zu führen, und so schließt sich an seine Gegenwart im Schattenreich zugleich die Hoffnung, daß den hier Weilenden, wenn sie der Gerechtigkeit genügend sich von ihrer Schuld gereinigt haben, Rückkehr werde bereitet werden. Die Vollzieherin dieser Gerechtigkeit ist die Herrscherin Hekate, während den hinabschlingenden Tod selbst Cerberus darstellt. Absichtlich ist auf dem Bilde die Ideenreihe dieser Gruppe nicht weiter ausgesponnen, insbesondere sind die unerfreulichen Momente nur angedeutet: es liegt darin nicht bloß eine echtantike Zartheit der Auffassung, sondern es entspricht dieß zugleich dem Princip der Kunst und der Grundidee der ganzen Darstellung. In gleicher Weise hat Pindar im zweiten olympischen Ge-

---

Plato im Phädo (69 C.) bezieht, wo es heißt: ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καί τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.

[31]) Vgl. den orphischen τροχός und κύκλος (rota bei Virgil); den platonischen τροχὸς τῆς γενέσεως. Olympiod. in Plat. Phaed. 70. C.: παλαιὸς λόγος Ὀρφικός τε καὶ Πυθαγόρειος ὁ πάλιν ἄγων τὰς ψυχὰς εἰς τὸ σῶμα καὶ πάλιν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀνάγων καὶ τοῦτο κύκλῳ πολλάκις.

sang, wo er den Zustand der Seelen nach dem Tode schildert, das Loos der Schuldigen nur kurz berührt, in den reichsten Bildern dagegen die Wonne der Seligen hervorgehoben. Und doch kam dem Dichter eine größere Freiheit hierin als dem Künstler zustatten. Eine Weglassung der Gruppe hätte auf unserem Bilde, das einerseits das ganze Schicksal der Menschenseele ins Auge zu fassen, andrerseits die wahre Bestimmung derselben ins Licht zu stellen sucht, ebenso wie eine besondere Hervorhebung als Mangel erscheinen müssen.

Die fünfte Gruppe endlich bilden Pluto, Poseidon und Hermes. Sie schließt sich an die vorige an, rückt aber bis zur ersten und zweiten vor, so daß mit ihr das Bild zu seinem Anfang zurückkehrt. Pluto, in der Reihe der nächste, hat sich aus seiner Tiefe erhoben und schließt sich eng an Poseidon, seinen Bruder, an; dieser ist seinerseits aus dem Wasser, das durch Amphitrite, seine Gattin angedeutet ist, emporgestiegen; höher, in der Luft daherschwebend, gerade hinter Prometheus, erscheint Hermes und reicht der Hera, die wir oben als Göttin der Luft bezeichnet haben, einen Beutel. Pluto zunächst ist hier nicht jener finstere Regent im Reiche der Todten, sondern Spender reicher Lebensfülle aus dem Tode. Es ist jener

(Orph. Hymn. XVIII.)

Mächtige Herrscher, der führet die goldenen Schlüssel der Erde,
Reichthum und Fülle erzeugt im kreisenden Umschwung der Jahre.

Passend ist ihm, in so fern er in dieser Eigenschaft hier erscheint, Hekate, die in allen drei Sphären waltende, als Gattin gegeben; passend aber auch ist er, da sie speziell hier als Herrscherin über die Todten erscheint, ihr ferner gerückt. Er streckt die Rechte aus in der Absicht zu spenden, und der Ausdruck seines Gesichtes stimmt überein mit diesem Gest; was er aber hier spendet, kann nichts anderes sein, als was Hermes, zu dem er angelegentlich aufblickt, zugleich in seinem Beutel der Hera überreicht. Nach der Idee der Composition steht er gegenüber der Ge auf der anderen Seite des Bildes, wie diese Gruppe überhaupt der dortigen in gleichem Verhältnisse entspricht, in welchem wir die vorige zur zweiten gefunden haben. Er ist Erdgott in der Tiefe, während sie Erdgöttin auf der lichten Oberfläche ist: er läßt den Reichthum des Erdlebens aus dem Todesdunkel zum Lichte aufsteigen, sie waltet oben in der

zauberischen Mannigfaltigkeit der Erderzeugnisse. Dasselbe Verhältniß, in dem er zu Hekate im Schattenreiche steht, kehrt bei ihr in Bezug auf Eölus im Reiche des Aethers wieder: Leben und Tod sind wie Himmel und Erde getrennt und doch wieder in der innigsten Beziehung zu einander aufgefaßt. Wie aber der Erdgöttin außer ihrer allgemeinen Bedeutung noch eine specielle in Bezug auf den Menschen zukam, ebenso hier dem Pluto. Er gibt den Erdstoff zum leiblichen Gebilde, das Prometheus formt, zugleich mit der Kraft des vegetativen Lebens. Die Leiber kommen und verschwinden in beständigem Wechsel; ihr Leben ist das einer Pflanze: wie aber die Pflanzenfülle immer neu aus der Erde aufsproßt, so läßt Pluto aus dem Tode, dem die Leiber in der Erde verfallen, immer wieder zu neuen Leibern Stoff und Kraft emporsteigen. Die Erdgöttin schlingt die Seele in die Arme der Materie, Pluto führt die Materie als leibliche Hülle der Seele zu; jene kann der Seele, wenn sie in ihren Armen ihres Ursprunges und ihrer Bestimmung vergißt, ein Grab im Materiellen bereiten,[32]) dieser läßt das Materielle selbst ins Grab versinken, um es immer wieder verjüngt der Seele aus dem Grabe entgegenzuführen.

Nicht umsonst schließt sich dieser Pluto so eng an Poseidon an. Der Menschenleib wird von Prometheus aus Erde zugleich und aus Wasser geschaffen, und nur in Verbindung mit dem letzteren kann der Erdstoff zum Leben sich entwickeln.

Zugleich müssen wir jener innigen Beziehung hier gedenken, in welcher wir früher schon das Wasser zum Tode gefunden; ebenso der schon öfter berührten vermittelnden Kraft, die ihm zwischen Licht und Dunkel, zwischen Leben und Tod zukömmt. Betrachten wir ihn alsdann auf dem Bilde in seinem Verhältniß zu den Göttern der entsprechenden Gruppe, so steht er, wie Pluto der Erdgöttin, mit der Amphitrite dem Hephästos und der Aphrodite gegenüber. Das Wasser ist hier dem Feuer gegenübergestellt, die üppige Gestaltungsfülle, die aus dem Wasser hervorbricht, der zauberischen Lust, die in den Netzen der Sinnlichkeit sich entfaltet. Wie aber dort der Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und Geistigen in Bezug auf die Seele zum Einklang sich löste, so hier in Bezug auf den Leib der Gegensatz zwischen Leben und Tod. Wie

---

[32]) Ein σῆμα im σῶμα; vgl. Plat. Cratyl. p. 400. Gorg. 493.

dort das Irdische zum Himmlischen, so sollte hier das Todte zum Lebenden sich erheben: in der Seele sollte die Harmonie des Geistes, im Leibe die Harmonie des Lebens Siegerin sein.

Hermes endlich, der in dieser Gruppe die letzte Stelle einnimmt, ist ganz in die Nähe jener Götter, die von der Höhe des Himmels herabgestiegen sind, emporgerückt. Seine hervortretende Stellung im Bilde beweist, daß sein Amt hier eines der wichtigsten sei. Wir haben bisher in den Gruppen der Götter, die um den bedeutungsvoll die Mitte beherrschenden Menschen sich schaaren, den Gegensatz zwischen Leib und Geist sich darstellen sehen. Wie dieser Gegensatz im neugeschaffenen Menschen selbst zur Einheit sich löst, so muß er auch in den Göttern, in deren Wirkungscomplex sein Dasein eintritt, zu einer Gesammtheit des Wirkens sich schließen. Erst von Einer Seite, von der des Geistes, ist dieser Zusammenschluß durch jenen Eros mit der Geistesfackel vermittelt; von der Seite des Leibes nun wird er durch Hermes zu Stande gebracht. Was Hermes in seinem Beutel übergibt, ist das leibliche Leben mit allem Glück,[33]) das an dieses sich knüpft; was aus jener Fackel strömte, war der Geist mit aller Kraft des Himmels, von dem er herabkam. So sehen wir denn auch hier auf dem Bilde die letzte Figur in dieser Gruppe der letzten in jener andern, die wir oben ihr gegenüberstellten, Hermes dem Eros, entsprechen. Wir haben zugleich einen bedeutungsvollen Zug darin er-

---

[33]) Seinem Wesen entsprechend verknüpft er mit den von Pluto und Poseidon ihm zur Ueberreichung vertrauten Gaben die seinen (man erinnere sich hier seiner öfteren Verbindung mit der Tyche, wie auf dem pompej. Gemälde Mus Borb. VI, tv. 2, wo sie ihn mit dem Beutel entsendet). Daß Hermes hier nicht eine Seele übergibt, wie es anderwärts vorkömmt (vgl. den Sarkoph. Mus. Pio Clem' T. IV, tv. 34), entspricht ganz der Idee des Bildes. Uebergäbe er die Seele, so müßte sie aus dem Reich des Hades kommen; gerade dies aber soll hier nicht dargestellt werden. Dadurch jedoch ist sein Antheil an der Seelenführung keineswegs negirt, sondern nur beschränkt; ja sein Auftreten hier setzt jenen Antheil in der Vorstellung des Künstlers voraus. Welcker bezieht sich mit Jahn in Betreff des Beutels auf zwei Denkmäler bei Müller (Arch. § 381, 4), wo Hermes einmal der Demeter, dann der Ge den Beutel reicht. Müller sieht in Hermes beide Mal den Psychopompos, in jener Demeter eine Todesgöttin, und sagt in Bezug auf die Ge, daß jener an sie den Beutel als „Symbol des Lebens und Gedeihens" abgebe. Erhält hier die Erdgöttin den Beutel beim Tode, so folgt daraus nicht, daß sie ihn beim Eintritt in das Leben erhalten müsse. Freilich steht der Beutel auch auf unserem Bilde in Beziehung zur Erde, aber nicht durch Hera, sondern durch Pluto.

kannt, daß dieser Eros zu Zeus emporblickt; nicht minder bedeutungsvoll ist es, daß Hermes der Hera sich zuwendet. Von ihr ja haben wir den Hauch des animalen Lebens ausgehen sehen, wie wir die Quelle alles Geistigen in Zeus erkannt haben. Mit jenem unvergänglichen Hauch von Oben nun verbindet sich in dem Augenblick, wo der Mensch belebt und beseelt wird, aus der Sphäre der Vergänglichkeit aufsteigend das leibliche Leben. Wie aber Hera nur die weibliche Seite des Zeus selbst, im Grunde mit ihm nur Ein Wesen ist, so vereinigt sich die ganze Beseelung zuletzt in der Fackel[34]) des Eros. Durch Hermes aber ist auch der Gegensatz, in dem dieser Eros zu jenem im Schattenreiche steht, wieder ausgeglichen. So findet zwischen den einzelnen Gruppen, sowie zwischen den Göttern dieser Gruppen durch die ganze Darstellung hindurch eine durchgreifende innige Beziehung statt, und der Punkt, in dem alle Fäden dieser Beziehung entschieden wieder sich vereinigen, ist die Schöpfung des Menschen und die Begabung desselben mit allen leiblichen und himmlischen Gütern, die ihn trotz aller Noth und allem Wechsel in der irdischen Sphäre zu einem herrlichen, unsterblichen Dasein befähigen. Er ist hier in Wahrheit ein Mikrokosmos im Makrokosmos.

Oben auf dem Bilde steigt zur Rechten Phöbos als Sonnengott am Bogen des Himmels empor, zur Linken, ihm entsprechend, Artemis als Göttin des Mondes. Durch dieses Paar, das gleichsam die Einfassung bildet, ist die Idee, die wir im Ganzen dargestellt sehen, symbolisch besiegelt. Daß aber gerade Apollo und Artemis, nicht Helios und Selene, gewählt sind, entspricht nicht bloß durchaus jener Idee, sondern zugleich der Vorstellungsweise jener Zeit, in welche die Entstehung des Bildes zu setzen sein mag.

Werfen wir nun noch einen Blick auf das Ganze, das wir durch unsere Analyse gefunden, so müssen wir die Schöpfung desselben als eine der genialsten bezeichnen, die uns überhaupt in diesem Kreise der Darstellungen begegnen. Mag auch der Sarkophag, auf dem es zu unserer Kenntniß gekommen ist, aus späterer Zeit her=

---

[34]) Selbst die Theilnahme des Prometheus, indem er an derselben Stelle, wo die Fackel flammt, sein Gebilde berührt.

rühren, das Original gehört entschieden einem der geistvollsten und geübtesten Künstler, so wie einer Bildungsperiode an, in welcher ein geistiges Schaffen dieser Art noch Schwung und Anerkennung finden konnte.

V.

Der spätere orphisch-eleusinische Seelenführer.

Damals trat kein gräßliches Gerippe
Vor das Bett des Sterbenden. Ein Kuß
Nahm das letzte Leben von der Lippe,
Seine Fackel senkt' ein Genius.
Selbst des Orkus strenge Richterwage
Hielt der Enkel einer Sterblichen,
Und des Thrakers seelenvolle Klage
Rührte die Erinnyen.

Unter die inhaltreichsten Darstellungen, die wir in weiterer Reihe hier hervorheben können, gehört ohne Zweifel das Gemälde der berühmten, jetzt zu München befindlichen, Vase von Canosa. [1]) Sie bewegt sich, wie das vorige Denkmal, im Kreise orphischer Lehren, ist aber dadurch, daß es diese in einer ganz anderen Verbindung und Gestaltung faßt, von ihm verschieden. Nicht römischer Eklekticismus ist hier von orphischen Fäden durchzogen, sondern die Eleusinien in orphischer Umgestaltung, wie sie den Römern bekannt wurden, bilden den Kern der hier dargestellten Ideen. Dort eröffnet sich uns ferner ein Blick in die Heiterkeit des Lebens, dem der Tod nur bedingt eine Schranke sein soll;

---

[1]) S. Taf. V unserer Abbildungen. — Millin Descript. des Tombeaux de Canose pl. 2 n. 8. pl. 3, 4, 6. O. Müller Denkm. H. IV n. 275. Gerhard Archäol. Z. 1843 Taf. XII; daselbst zugleich Taf. XI die zu Karlsruhe befindliche Vase von Ruvo. (S. in Beziehung auf diese Creuzer zur Archäol. III, p. 212; E. Braun in den Monum. ined. del Instit. II, 50; Ann. IX, p. 219 ff.) Mehrere demselben Ideenkreise angehörige Monumente hat Gerhard Arch. Z. 1843 p. 193 ff. und 1844 p. 226 ff. verglichen; abgebildet findet sich daselbst eine Vase des Kunsthändlers Pacileo zu Neapel (Taf. XIII), ein Oxybaphon der Blacassischen (Taf. XIV) und eine Amphora der Jatta'schen Sammlung (Taf. XV). Erklärungen insbesondere von Creuzer, Gerhard, Welcker, E. Braun; zuletzt von Welcker Denkm. III.

hier in die Heiterkeit des Todes, zu dem das Leben nur als Vorbereitung gefaßt wird. Dort ist der Künstler freier und genialer, hier durch den positiven Glauben, wie er aus den Eleusinien geschöpft wurde, gebundener; in der Composition und Durchführung aber entspricht dieses nicht minder wie jenes den Forderungen der Kunst. Wir müssen das Letztere um so mehr hier hervorheben, weil wir aus der übereinstimmenden Darstellung der zu Karlsruhe befindlichen Vase von Ruvo den Schluß zu ziehen berechtigt sind, daß dem Künstler hier ein früheres, wohl öfter mit Modificationen im Einzelnen wiederholtes griechisches Werk als Prototyp gegeben war.

Die beiden Seiten der Vase verhalten sich zu einander wie das Allgemeine und Besondere, so daß dieses nur die Anwendung von jenem auf den betreffenden Fall ist: in gleicher Weise etwa wie in wohlgeordneten Chören der Dramatiker, namentlich des Sophokles, Strophe und Antistrophe sich entsprechen. Hier ist es jenes Erstere, das wir insbesondere ins Auge fassen müssen. [2])

Der Schauplatz des Gemäldes ist das Reich der Todten nach seinen drei Regionen, Tartarus, Hades und Elysium. Das letztere nimmt den oberen, der erstere den unteren, Hades den mittleren Raum ein. Jede dieser Regionen hat ferner eine besondere Reihe von Figuren und jede dieser Reihen schließt wieder einen besondern Kreis von Ideen in sich. Die Grundidee, in der diese, ebenso wie jene in dem Einen Todtenreich, zu Einem Ganzen sich zusammenschließen, ist die Führung der Menschenseele zu vollendetem Heil im Tode in Folge der heilwirkenden Führung, die sie in den Eleusinien genossen während des Lebens. Quelle dieser Grundidee aber ist hier das Wesen und die Wirkungsweise der Kora und des Pluto so wie das Verhältniß dieser beiden zu einander. Darum nimmt auch auf dem Bilde der Pallast dieses Herrscherpaares den Mittelpunkt ein, und darum wird auch der ganze Figurencyclus von denjenigen, die ihm angehören, beherrscht.

Pluto sitzt auf seinem Throne, in der Linken das Adlerscepter

---

[2]) Die andere auf das Besondere bezügliche Seite stellt den Todten dar, einen Eingeweihten, wie er in seinem Heroon göttlicher Ehren genießt. Die ringsum angebrachten Figuren weisen hier auf das vollendete Glück, das dem Todten durch die Weihen zu Theil geworden.

des Zeus, das Haupt umschlungen von Epheu [3]). Diese Attribute weisen auf jene orphische Lehre hin, welche nur Einen Zeus im Reich des Lebens und des Todes kannte und diesen wieder, einen anderen Osiris, mit Dionysos identificirte:

Einer ist Zeus und Hades, Helios und Dionysos. [4])

Mit den ernsten und doch freundlichen Mienen des Gottes stimmt überein, wenn er in derselben Lehre Eubuleus der Wohlwollende genannt wird. [5]) Im Hintergrund des Pallastes oder der Halle, die ihn vorstellt, erblickt man zwei Räder an der Wand, hindeutend auf die Hinabführung der Persephone. [6]) Diese letztere hat hier vom Throne, der ihr als Gattin Plutos und als Königin der Todten [7]) zukam, sich erhoben und steht im Begriffe den Pallast zu verlassen. Sie trägt auf dem Haupt einen Kalathos mit Schleier, in der Hand aber eine große Fackel, deren Flammen zum offenen Pallaste hinausschlagen. Diese Attribute stimmen genau überein mit denen des Pluto. Wie dieser zugleich als Zeus und Dionysos erscheint, so nimmt sie, eine andere Isis, Theil am Wesen der Hera zugleich und der Demeter. Wir können in Bezug auf den Kalathos jenen bekannten Demeterkopf vergleichen, der in Eleusis aufgefunden nun zu Cambridge sich findet. [8]) Die Fackel aber in den Händen der Demeter, die zugleich den Kalathos trägt, ist eine oft wiederkehrende Vorstellung. Freilich finden wir auch auf anderen Bildwerken Persephone nicht selten mit der Fackel; wo dieß aber geschieht, treffen Tochter und Mutter in ihrem Wirken zusammen, wie überhaupt jene nur eine Erscheinungsweise von dieser ist. So auf einem Vasengemälde von Nola: Persephone ist der Mutter zurückgegeben; sie trägt zwei lodernde Fackeln, und hinter ihr hat Pluto selbst, mit Scepter und Füllhorn ausgerüstet, sich aus dem Todtenreich erhoben; auf der anderen Seite entsendet Demeter, in der Hand ein Scepter wie Pluto haltend, den Triptolemos, während hinter ihr

---

[3]) Vgl. den Pluto-Dionysos in Gerhards Mysterienbildern Taf. I. Text III, p. 375.

[4]) Macrob. Sat. I, 18. Erläuternd fügt hier M. jenes Orakel des Apollo Clarius bei Th. I, p. 136.

[5]) Hymn. orph. XVIII. Ebenso Dionysos XXIX.

[6]) Daß diese von den Orphikern gelehrt wurde, beweist Hymn. XVIII, XXIX, 14; Argon. v. 1195. In Betreff der Räder vgl. Gerhard l. c.

[7]) Hymn. orph. XXIX, 3. 6.

[8]) Clarke Greek marbles pl. 4. 5.

Hekate mit den Fackeln erscheint und eine Frühlingshora den Kalathos trägt. Insbesondere aber können wir in Bezug auf die Persephone hier ein Relief von Eleusis vergleichen, das gegenwärtig zu Paris sich findet. [9]) Demeter erscheint hier mit dem Modius auf dem Haupt, von dem die geringelten Haare ihr auf Schulter und Nacken herabfallen, in der Linken ein Scepter haltend, in der Rechten eine Schale; neben ihr Persephone, die in der einen Hand eine große Fackel, in der anderen Aehren trägt: vor beiden steht ein Altar, zu dem eine Familie ein Opfer heranführt. Was hier auf Demeter und Kora vertheilt ist, kömmt auf unserem Bilde der Persephone allein zu, ebenso wie Demeter selbst oft wieder allein darstellt, [10]) was wir im vorigen Vasengemälde auf mehrere Personen vertheilt sahen. [11]) Insbesondere aber wird hier klar, welche Bedeutung wir der Fackel unserer Persephone zuerkennen müssen: sie kann ihr nicht als eigentlicher, im Schattenreich weilender, Todtenkönigin zukommen, sondern nur in so fern sie zum Licht und zum Leben der Oberwelt zurückkehrt. [12]) Wir können sie in dieser Beziehung mit jener weißrossigen Kora vergleichen, von der wir im ersten Theil dieser Untersuchungen gefunden, daß sie als die aufsteigende zu fassen sei. Während daher die Räder im Hintergrund des Pallastes auf ihre Hinabfahrt hinweisen, so ist umgekehrt durch die aufschlagenden Flammen dieser Fackel und durch den Kalathos ihr Emporsteigen angedeutet. [13]) Hierauf müssen wir auch das kurze Gespräch, das zwischen

---

[9]) Antiq. du Cab. Pourtalès-Gorgier pl. 18. Ebendaselbst pl. 16 ein Vasengemälde von St. Agata de' Goti, wo Kora neben der Demeter, welcher Triptolemos gegenübersitzt, mit einer großen Fackel vor dem Tempel zu Eleusis steht.

[10]) Vgl. Mus. Borb. T. VI, tv. 54; IX, tv. 35 (pompejanisches Wandgemälde).

[11]) In die Fackel theilen sich hier Hekate und Kora, in den Kalathos die Horen und Pluto (durch das Füllhorn); das Scepter hat sie mit Pluto, Rhea und Triptolemos gemeinschaftlich.

[12]) Anders Welcker Denkm. III, p. 107; in Betreff der Fackel sagt er, sie „könnte z. B. auf unterirdisches Licht und Wärme deuten." Es möchte kaum angehen, diese Bedeutung mit dem offenbar geistigen Bezug des ganzen Bildes in Einklang zu bringen.

[13]) Auf der betreffenden Pacileo'schen Vase nimmt sie dieselbe Stelle ohne Fackeln ein, aber Hermes erscheint von Zeus gesandt im Pallaste, ihr Emporsteigen zu verlangen. Auf der Vase von Ruvo steht an derselben Stelle Hekate mit den Fackeln (vgl. Hymn. hom. in Cer. v. 438—40), während sie selbst noch auf dem Throne sitzt und von Pluto die Ankündigung ihres Emporgangs, aber auch die Weisung ihrer Rückkehr erhält (vgl. v. 360 ff.). Auf der Pacileo'schen Vase in Gerhards Mysterienbildern Taf. IV ist das Aufsteigen an die Eurydike geknüpft.

den beiden Gatten, wie aus ihren Geberden sich entnehmen läßt, noch vor dem Abgang stattfindet, beziehen. [14]) Wie aber die Eingeweihten diesen Wechsel im großen Ganzen der Natur auf den Wechsel zwischen Leben und Tod im Menschen bezogen und die Wiederkehr der Kora als Grundlage für den Glauben an Unsterblichkeit und Wiederbelebung aus dem Tode faßten, bedarf hier keiner weitern Auseinandersetzung.

Diese Gruppe des Pluto nun und der Persephone müssen wir als die erste auf unserm Bilde betrachten, die an sie geknüpfte Idee zugleich als den Kern, der alle einzelnen hier entfalteten Ideen zur Einheit verknüpft.

Die mittlere Figurenreihe schließt sich zunächst, in zwei Gruppen vertheilt, links und rechts an die eben behandelte Hauptgruppe an. Beide stellen ebenso zwei Wirkungsmomente dar, die in Eleusis zunächst an die Idee der Hauptgruppe geknüpft wurden: die Erringung unsterblichen Heils nach dem Tode durch die Weihen im Leben, [15]) und: die Belohnung der im Leben Geweihten durch das Gericht im Tode. [16])

Die auf die Weihen bezüglichen Personen nähern sich dem Pallaste an der Seite, wo die Fackel der Persephone aufleuchtet; die Richter sind auf der andern dem Pluto näher gerückt. Unter jenen nimmt Orpheus die erste Stelle ein, unmittelbar vor dem Pallaste, in eigenthümlich tanzender Bewegung, [17]) mit der phrygisch-thrazischen Tiara und lang herabwallendem Gewande, mit der Linken in die Saiten der Lyra greifend, mit der Rechten das Plektron

---

[14]) Vgl. Hymn. in Cer. v. 360 — 70.

[15]) Vgl. Hymn. in Cer. 472 ff. 481 ff. — Plat. Phaed. 69. E.: *κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι, ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς ᾅδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.* — Schol. Arist. p. 101: *ἔλεγον οἱ Ἕλληνες, ὡς οἱ τὰ μυστήρια μυηθέντες εὐμενοῦς καὶ ἵλεω τῆς Περσεφόνης ἐτύγχανον.*

[16]) Hymn. orph. XVIII (Richtergewalt in Pluto selbst): *μοῦνος ἔφυς ἀφανῶν ἔργων φανερῶν τε βραβευτής.* — Plat. Epin. VII, 335 (auf die Richter übertragen): *πείθεσθαι χρὴ τοῖς παλαιοῖς καὶ ἱεροῖς λόγοις, οἳ δὴ μηνύουσιν ἡμῖν ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι, δικαστάς τε ἔχειν, καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ἐάν τις μεταλλαχθῇ τοῦ σώματος.*

[17]) Vgl. auf Bildwerken die tanzende Bewegung des Apollo Kitharödos, als dessen Sohn er gewöhnlich bezeichnet wird. Hier ohne Zweifel mit Beziehung auf die Tänze, die einen wichtigen Theil der Mysterienfeier bildeten.

haltend.[18]) Er erscheint hier als Gründer der Weihen[19]) überhaupt, und die Macht seiner Musik concentrirt sich in dem Heil,[20]) das diese versprechen. Hinter Orpheus, etwas tiefer gestellt, folgt Musäos, nackt,[21]) nur eine leichte Chlamys um die Schultern, den Weihekranz von Myrten[22]) sich selbst auf das Haupt setzend. Keine Person konnte hier schicklicher eine Stelle finden als dieser: nicht bloß wurde er immer mit Orpheus in die nächste Beziehung gesetzt,[23]) sondern er spielte auch in den Eleusinien, in so fern diese als orphisch galten, nächst Orpheus die wichtigste Rolle.

---

[18]) Vgl. Virg. Aen. VI, 645 ff.:

Threicius longa cum veste sacerdos
Obloquitur numeris septem discrimina vocum;
Jamque eadem digitis, jam pectine pulsat eburneo.

[19]) Auf dem Helikon stand nach der Beschreibung des Pausanias (IX, 30) neben seinem Bilde, ihn zu charakterisiren, das der Weihe, der Telete. Bei Aristoph. (Ran. 1032) heißt es von ihm: *τελετάς δ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι*; bei Euripides (Rhes. 943): *μυστηρίων τε τῶν ἀποῤῥήτων φανὰς ἔδειξεν Ὀρφεύς*; bei Theodoret (Therap. 1, 699): *ὅτι τῶν Διονυσίων καὶ τῶν Παναθηναίων καὶ μέντοι τῶν Θεσμοφορίων καὶ τῶν Ἐλευσινίων τὰς τελετὰς Ὀρφεὺς εἰς τὰς Ἀθήνας ἐκόμισε, καὶ εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενος τὰ τῆς Ἴσιδος καὶ τὰ τοῦ Ὀσίριδος εἰς τα τῆς Δηοῦς καὶ τὰ τοῦ Διονύσου μετατέθεικεν ὄργια, διδάσκει Πλούταρχος καὶ Διόδωρος, μέμνηταί τε καὶ Δημοσθένης καί φησι τὸν Ὀρφέα τὰς ἁγιοτάτας τελετὰς ἐπιδεῖξαι*

[20]) Nicht seine Gattin Eurydike will er hier zurückerflehen (so O. Müller); mit Recht schließt Welcker aus der Abwesenheit dieser letzteren, daß der „Gesang des Orpheus hier eine andere und allgemeinere Bedeutung habe.“ Ohne Zweifel aber hat sich diese aus der Sage der Eurydike, in welcher Orpheus durch seinen Gesang die Schrecken des Todes brach, entwickelt. — Hier wäre ihre Gegenwart sogar störend, weil die an sie zu knüpfende Idee schon durch Kora ausgedrückt ist.

[21]) So Orpheus selbst auf einer Gemme (Agostini 11, 8), wo er als Bezwinger des Cerberus dargestellt ist. Man wird hier an jene Stelle bei Plato (Gorg. 526) erinnert, wo es von der Nacktheit der Seelen im Todtenreiche also heißt: *ἔνδηλα πάντα ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπειδὰν γυμνωθῇ τοῦ σώματος, τά τε τῆς φύσεως καὶ τὰ παθήματα ἃ διὰ τὴν ἐπιτήδευσιν ἑκάστου πράγματος ἔσχεν ἐν τῇ ψυχῇ ὁ ἄνθρωπος.* Hiemit in Verbindung die Nacktheit der Richter (524): *γυμνοὺς κριτέον ἁπάντων τούτων· τεθνεῶτας γὰρ δεῖ κρίνεσθαι καὶ τὸν κριτὴν δεῖ γυμνὸν εἶναι τεθνεῶτα, αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα ἐξαίφνης ἀποθανόντος ἑκάστου, ἔρημον πάντων τῶν συγγενῶν καὶ καταλιπόντα ἐπὶ τῆς γῆς πάντα ἐκεῖνον τὸν κόσμον, ἵνα δικαία ἡ κρίσις ᾖ.* Auch auf unserem Bilde sind die Richter halbnackt, nur nicht Rhadamanthys, bei dem als Richter über die Orientalen die Sitte des Orients festzuhalten war.

[22]) Schol. Sophocl. Oedip. Col. 681: *τὸν ἱεροφάντην καὶ τὰς ἱεροφαντίδας καὶ τὸν δᾳδοῦχον καὶ τὰς ἄλλας ἱερείας μυῤῥίνης ἔχειν στέφανον.*

[23]) Vgl. Plat. Protag. 317: *τοὺς δὲ αὖ τελετάς τε καὶ χρησμῳδίας τοὺς ἀμφί τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον.* Der Eingang zu den Hymnen des Orpheus ist an Musäos gerichtet. (*εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον*). Orpheus als Vorbild des Musäos Paus. X, 8, 2.

Ihm vorzugsweise wurden die Weihegesänge, deren man in den Eleusinien sich bediente, zugeschrieben.[24]) Er repräsentirt somit hier den Weihegesang selbst, den er von Orpheus empfangen, und den er seinerseits wieder den Priestern mitgetheilt, während die Macht der Weihen überhaupt in Orpheus sich darstellt. Mit dieser Bedeutung stimmt auch die ganze äußere Erscheinung, in der er hier auftritt, überein: in dieser nämlich spricht sich nicht bloß die Reinheit des Geweihten aus, sondern zugleich die Harmonie und das Entzücken der Seele, zu dem er durch die Weihe gestimmt wird.

Dem Musäos zunächst steht, vertraulich ihm zugewandt, Deiope, auch Antiope genannt, seine Gattin, von der es in jenem bekannten Fragment des Hermesianax bei Athenäus[25]) heißt, daß sie nicht unverherrlicht blieb von Musäos, der Mene Sohn, der Chariten Liebling, wie sie am eleusischen Ufer geheimnißvollen Jubelgesang vortrug den Eingeweihten, als Piesterin Demeter feiernd auf rharischem Gefilde, und daß sie bekannt auch sei im Hades. Gerade vorher hatte Hermesianax die Macht der Leier besungen, mit welcher Orpheus, nachdem er hinabgestiegen war in das Schattenreich, die Gewalten des Todes bezwang; und so kehren auf dem Bilde hier die drei in derselben Ordnung wie dort, nur in specieller Beziehung zur Grundidee desselben, wieder. Insbesondere aber müssen wir Gewicht darauf legen, daß sie als eine bekannte Person im Schattenreich bezeichnet und ihre Priesterschaft zu Eleusis sowie ihre Verbindung mit dem Mysteriensänger, dessen Vorbild Orpheus war, hervorgehoben wird. Als Priesterin charakterisirt sie auch auf unserem Bilde ihr Kopfputz sowie ihre übrige Bekleidung. Wie ihr Gatte den Weihegesang, so repräsentirt sie hier die weibliche Priesterschaft in den Mysterien.

Der Deiope folgt ein Knabe, der sich ihr anschmiegt, offenbar ihr Sohn: nackt wie Musäos, nur daß ein leichtes Chlamydion ihm über den Schultern hängt; in der Rechten ein Stäbchen, zu den

---

[24]) Paus. IV, 1, 5. 1, 14, 3. 1, 22, 7. 10, 5, 6. Vgl. das unten cit. Fragm. aus Hermesianax; auch Plat. *Πολιτ.* 364.

[25]) Athen. XIII. p. 597:

Οὐ μὴν οὐδ᾽ υἱὸς Μήνης ἀγέραστον ἔθηκεν
Μουσαῖος, Χαρίτων ἤρανος, Ἀντιόπην,
ἥ τε πολὺν μύστησιν Ἐλευσῖνος παρὰ πέζαν
εὐασμὸν κρυφίων ἐξεφόρει λογίων,
Ῥάριον ὀργειῶνι νόμῳ διαποιπνύουσα
Δημήτρα· γνωστὴ δ᾽ ἔστι καὶ ἐν Ἀΐδῃ.

Füßen eine Kugel, hindeutend auf das bekannte Spielzeug in den Weihen.[26]) Sohn der Deiope aber und des Musäos war Eumolpos,[27]) seinem Namen nach ebenfalls ein Sänger, in den Eleusinien aber Gründer jenes berühmten Eumolpidengeschlechtes, das noch zur Zeit Julians[28]) an der Spitze der Priesterschaft[29]) stand. Von den drei Eumolpen, die man unterschied, galt der Sohn des Musäos als der dritte, und es wurde ihm sogar trotz seiner thrazischen Abstammung die Stiftung der Mysterien zugeschrieben, was ohne Zweifel auf eine wesentliche Umgestaltung in den Eleusinien, wie sie durch orphischen Einfluß bewirkt wurde, zu beziehen ist. Auf unserem Bilde repräsentirt er die männliche Priesterschaft[30]) zu Eleusis: daß er als Knabe erscheint, ist nicht bloß durch die Idee dieser ganzen Gruppe, sondern auch durch sein Verhältniß zu den Eltern, mit denen er hier zusammengestellt ist, und zu Orpheus gerechtfertigt.[31])

Wenden wir uns nun zur Gruppe auf der entgegengesetzten Seite, so kömmt uns hier ein jüngst von Welcker angezeigtes[32]), in den Ruinen der alten Lupazia gefundenes Denkmal mit übereinstimmender Darstellung, auf dem zum Theil die Namen beigeschrieben sind, zu Hilfe. Die drei Figuren heißen hier Rhadamanthys, Triptolemos und Aeakos. Triptolemos nimmt die mittlere und auf unserem Bilde offenbar zugleich die hervorragendste Stelle ein. Er sitzt auf einem schöngeschmückten Richterstuhle, während Rhadamanthys steht und Aeakos eines ganz einfachen Sitzes sich bedient. Ebenso hat er ein prachtvolles Scepter, während Aeakos einen

---

[26]) Clem. Alex. Protrept. p. 11.

[27]) Schol. Oedip. Col. 1051. Phot. u. Suid. s. v. *Εὐμολπίδαι.*

[28]) Eunap. Maxim. p. 52.

[29]) Plutarch. (Exil. c. 17): *Εὔμολπος ἐμύησε καὶ μυεῖ τοὺς Ἕλληνας.* Vgl. Corp. Inscript. Gr. n. 401: *ὃς τελετὰς ἀνέφηνε καὶ ὄργια πάννυχα μύσταις Εὐμόλπου προχέων ἱμερόεσσαν ὄπα.*

[30]) Auch die übrigen Priestergeschlechter in Einen Stammbaum mit den Eumolpiden verbunden; Suid. u. Phot. l. c.

[31]) Ohne allen Grund sah Millin in diesen drei letzten Figuren Eros, Aphrodite und Adonis. Müller (Denkm. H. 4) denkt an Laodameia und Protesilaos, die im Tode wieder vereinigt sind. Welcker hatte in seiner früheren Erklärung (Götting. gelehrt. Anz. 1817 p. 17—32), ohne bestimmte Personen anzugeben, hier einen Vater und eine Mutter erkannt, von denen das Kind „gleichsam dem Schooß der Kirche übergeben werde"; in seinen Denkm. (III. p. 117. 123) jedoch spricht er sich unbestimmt aus: was er indessen über die Vase des Musée Blacas pl. 7 sagt (p. 118), dürfte der obigen Erklärung zur Stütze dienen.

[32]) Welcker Denkm. III, p. 122.

gewöhnlichen Stab führt. Ein Scepter hat zwar auch Rhadamanthys, offenbar aber in Uebereinstimmung mit dem orientalischen Charakter, der bei ihm überhaupt, wie in der unteren Reihe bei Tantalos, festgehalten ist. Als Orientale ist er auch völlig bekleidet, wie Tantalos, während die zwei anderen, wie die übrigen männlichen Griechen des Bildes (Orpheus erscheint als Thraker), fast ganz nackt sind. Triptolemos vertritt hier offenbar die Stelle, die sonst dem Minos zuerkannt wird, die des Oberrichters. Wir haben in Beziehung auf die Nacktheit oben eine Stelle aus Plato angeführt; dieselbe Stelle erkennt dem Minos den Vorrang im Collegium zu mit dem Rechte der Entscheidung, und gibt ihm zugleich ein goldenes Scepter, den beiden anderen aber nur einen einfachen Stab.[33]) Die drei scheinen eben im Begriffe, die Verhandlung zum Schlusse zu bringen, und die Gebärden, mit denen sie diesen Akt begleiten, stimmen vollkommen mit der bezeichneten Stellung überein. Erblicken wir dann weiter noch auf dem Haupt des Triptolemos einen doppelten Zweig von Myrten, so erkennen wir zugleich den genauern Zusammenhang dieser Gruppe mit der vorhergehenden und eine Bestätigung der Erklärung, die wir von jener gegeben: insbesondere konnte dem jungen Eumolpos dort keine passendere Person als Triptolemos, wenn man die Eleusinien im Auge hat, gegenübergestellt werden. Die Entscheidung aber, die hier gegeben wird, kann nichts anderes betreffen als das Heil, das dort durch die Weihen verheißen wird.

Die untere und obere Figurenreihe bilden gleichsam den praktischen Theil des Bildes. Sie liefern den faktischen Beweis für die Lehre, die in demselben ausgesprochen ist, dargestellt an den Beispielen des Heraklidengeschlechtes und der Dioskuren.

Im unteren Raume, im Tartarus, sieht man zur Linken Sisyphos mühevoll den Fels emporwälzen, der immer wieder in

---

[33]) Plat. Gorg. 524: *Μίνῳ δὲ πρεσβεῖα δώσω, ἐπιδιακρίνειν, ἐὰν ἀπορῆτόν τι τὼ ἑτέρω, ἵνα ὡς δικαιοτάτη ἡ κρίσις ᾖ περὶ πορείας τοῖς ἀνθρώποις.* Ferner 526: *ἑκάτερος δὲ τούτων ῥάβδον ἔχων δικάζει· ὁ δὲ Μίνως ἐπισκοπῶν κάθηται μόνος ἔχων χρυσοῦν σκῆπτρον.* In seiner früheren Erklärung sah Welcker in unserem Aeakos mit dem Stab einen Alten, der nach Vollendung seiner Laufbahn „Rechenschaft ablege“, gegenüber dem Knaben auf der andern Seite, der die Laufbahn erst betrete. Mit Recht hat er diese Erklärung zurückgenommen, mit Recht aber auch auf den nothwendigen Zusammenhang beider Gruppen geschlossen.

die Tiefe herabrollt: ihm zur Seite eine Erinnys, die peitschend ihn erinnert, daß Trotz gegen die Götter eigene Qual sich schafft und daß frevelhafter Uebermuth, so hoch er auch sich emporschwingt, immer nur um so tiefer in den Abgrund stürzt.[34]) Auf der anderen Seite blickt Tantalos angsterfüllt zum ragenden Fels empor, der jeden Augenblick auf ihn herabzustürzen droht, denn er hatte nicht vermocht des Glückes Fülle, das die Götter ihm gegeben, zu tragen und durch Uebermuth sich das grauenvolle Leid geschaffen.[35]) In der Mitte erscheint Herakles, vor Allen hervorragend, im Begriffe den dreiköpfigen Höllenhund, den er an der Kette ergriffen, fortzuführen. Eine andere Erinnys, bestimmt den Tantalos zu martern, hat ihre Fackeln nach ihm umgewandt; aber Hermes schreitet führend ihm voran, nach der Bahn emporzeigend, auf welcher die Personen der Weihe mit Orpheus an der Spitze daherschreiten. Welche Bedeutung diese That hier habe, kann nicht zweifelhaft sein: Herakles ist hier Sieger über die Schrecken und Foltern des Todes, die in Kerberos und in den Erinnyen sich darstellen Dieser Sieg aber konnte ihm nach der Idee des Bildes nur gelingen, weil er, bevor er zur Vollbringung der That sich anschickte, in den Eleusinien die Weihen empfing.[36]) Er selbst sagt bei Euripides, nachdem Amphitryo ihn gefragt, wie er des dreiköpfigen Ungeheuers sich bemächtigt: „durch die Kraft des Kampfes, doch mich schützte das Heil der Weihen, die ich geschaut.“[37]) Um aber die volle Bedeutung dieser Reihe zu erkennen, müssen wir noch auf einige besondere Sätze der Orphiker unsern Blick wenden. Bei diesen nämlich finden wir die Lehre, daß die Menschen aus der Asche der Titanen, welche Zeus wegen ihres

---

[34]) Vgl. Sophocl. Oedip. R. 847 ff.:
ὕβρις, εἰ πολλῶν ὑπερπλησθῇ μάταν, ἁ μὴ 'πίκαιρα
μηδὲ συμφέροντα,
ἀκρότατον εἰσαναβᾶσ'
ἀπότομον ὤρουσεν εἰς ἀνάγκαν,
ἔνθ' οὐ ποδὶ χρησίμῳ
χρῆται.

[35]) Pind. Ol. I, 55 ff.:
ἀλλὰ γὰρ καταπέψαι
μέγαν ὄλβον οὐκ ἐδυνάσθη, κόρῳ δ' ἕλεν
ἄταν ὑπέροπλον, ἅν οἱ πατὴρ ὑπερκρέμασε κρατερὸν αὐτῷ λίθον,
τὸν ἀεὶ μενοινῶν κεφαλᾶς βαλεῖν εὐφροσύνας ἀλᾶται.

[36]) Schol. Jl. VIII, 378. Apollod. II, 5, 12. Plutarch. Thes. p. 16.

[37]) Euripid. Herc. f. v. 613: *μάχῃ, τὰ μυστῶν δ' ὄργι' εὐτύχησ ἰδών.*

Frevels an Zagreus mit dem Blitze zerschmettert, hervorgegangen seien.[38]) So schon von Anfang an schuldbefleckt werden sie fortan im Leben zu immer neuer Schuld und durch diese zum Verderben fortgezogen.[39]) Lösung sei nur möglich durch die Weihen, die nicht bloß Heil bewirken im Leben durch Reinigung und Hinweisung auf einen frommen Wandel,[40]) sondern auch im Tode durch Besiegung seiner Schrecken und Emporführung zum Genusse der Seligkeit. Aber auch ohne Rücksicht auf den titanischen Ursprung galt bei den Orphikern die Lehre, daß das irdische Dasein des Menschen ein schuldbeladenes sei, daß die Seele wegen früherer Vergehen im Leibe wie in einem Kerker wohne, und daß Rückkehr zur Gemeinschaft der Götter, wo sie ursprünglich gewesen, nur durch die Weihen möglich sei.[41]). Der Uneingeweihte aber verfalle dem Elend, in diesem Leben durch immer fortgesetzte Häufung der Schuld, im kommenden durch die Strafen, die ihn erwarten. An die Spitze aller Vergehen aber wird immer der Uebermuth gegen den höchsten der Götter gesetzt und der Versuch, durch Trug seine Bestimmungen zu umgehen und selbst über ihn sich zu erheben. Als solche Frevler nun erscheinen aus dem allgemeinen Mythenkreise vor allen Sisyphos und Tantalos, und es muß darum für ganz passend erachtet werden, wenn auf dem Bilde hier am Ort der Strafe gerade diese beiden die Stelle aller übrigen[42]) vertreten. Aus dem Ge-

---

[38]) S. Lobeck Aglaoph. p. 565 ff.

[39]) Die Ate im Sinne der Orphiker.

[40]) Vgl. Andocid. Myst. § 31: *πρὸς δὲ τούτοις μεμύησθε καὶ ἑωράκατε τοῖν θεοῖν τὰ ἱερά, ἵνα τε τιμωρήσητε μὲν τοὺς ἀσεβοῦντας, σώζητέ τε τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας.* Isocrat. Panegyr. VI. 59: *ἧς οἱ μετέχοντες περί τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν.*

[41]) Was hier die Orphiker den Weihen, schrieb Plato bekanntlich der Philosophie zu: nicht mit wesentlichem Unterschiede, denn was dort Glaube, sollte hier Erkenntniß sein; in beiden aber war Reinigung der Seele, Stimmung derselben zum Göttlichen, ächte Frömmigkeit Hauptsache.

[42]) Vgl. die ausführliche Schilderung bei Virg. Aen. VI, 560 ff. — Es kann aber diese Abwesenheit anderer Frevler hier zugleich eine tiefere Bedeutung haben, worauf auch das umgestürzte Danaidenfaß ohne Danaiden (zwischen Herakles, dem Kerberos und der Erinnys) hinweist. Sollte dieß nicht mit dem Sieg des Herakles in Verbindung zu bringen sein? Blieben ja nur die Unheilbaren, die fortan bei ihrem Trotze beharrten, im Tartarus verschlossen, während die Reuevollen, nachdem sie gebüßt, wieder entlassen wurden. Vgl. die Stelle bei Plato (Gorg. 526), wo Tantalos und Sisyphos vorzugsweise als unheilbar bezeichnet werden, als solche, die als warnendes Beispiel ewig im Schattenreich büßen müssen, während die Strafe überhaupt nur als Mittel zur Heilung und die Befreiung als möglich angenommen wird.

sagten ist zugleich klar, warum Kerberos, der allgemeinen Vorstellung entgegen, hier in den Tartarus versetzt ist. Der Schrecken des Todes kann nur da sein, wo Frevler titanischen Sinnes und Qualen für ihre Frevel sich finden. Der Sieg des Herakles[43]) aber sollte allen Sterblichen zum Beweise dienen, daß durch die Kraft der Weihen und der heldenmüthigen für das Göttliche kämpfenden Tugend ihnen Befreiung aus dem schon mit der Geburt beginnenden Jammer der Schuld und des Todes zu Theil werde.

Die Figurenreihe im oberen Raume, im Elysium,[44]) stellt sich wieder in zwei Gruppen dar, die sowohl unter sich als mit allen vorhergehenden im genauesten Zusammenhange stehen. Sie bestehen aus je einem Brüderpaar mit einer Frau: die zur Linken die Herakliden darstellend mit ihrer Mutter Megara,[45]) die zur Rechten die Dioskuren mit der Nemesis.[46]) Beide sind, wie sie äußerlich sich entsprechen, innerlich zu Einem Ganzen des Inhaltes, den sie nach zwei Hauptmomenten darstellen, verknüpft. Daß in der ersteren gerade nur zwei Söhne des Herakles auftreten, während

---

[43]) Daß die eine Erinnys als Vollstreckerin der Gerechtigkeit selbst auf ihn den Gerechten ihre Fackeln richtet, kann nur die Bedeutung haben, daß er auch Sieger über die Qualen des Todes ist.

[44]) Auch Müller (Denkm. 4. H. 275) dachte wohl hier an das Elysium, wenn er von „Schaaren der Seligen" spricht. Nach Welcker (p. 116) sind hier „Einweihungsscenen, irdische Vorgänge", dargestellt.

[45]) So bezeichnet auf dem oben angeführten Monument von Lupazia.

[46]) Diese Gruppe hat der Erklärung bis jetzt die größten Schwierigkeiten geboten. Müller sah hier „Elektra, die das Schwerdt der Rache gegen Clytemnestra gezogen, mit Orestes und Pylades, die als fremde Reisende erscheinen, sich berathend." Nach Anderen ist hier Pallas (Millin) oder Medea (Braun) mit Theseus und Peirithoos dargestellt. Welcker (p. 110 ff.) denkt an Herakles (der dann „in zweifacher Bestimmung wiederholt vorkäme") und seinen Gefährten mit einer Hierophantin; weiterhin aber (p. 124) spricht er sich über die ganze Gruppe also aus: „Es versteht sich von selbst, daß die entsprechende Gruppe auf der rechten Seite, ein Brüderpaar mit der Mutter auf der Canosischen, ohne dieselbe auf der Karlsruher Vase, in demselben Verhältniß zur Unterwelt steht wie die Herakliden mit ihrer Mutter, also auch hier Eingeweihte und zugleich in einer näheren Beziehung zu den Attischen Mysterien stehende Personen vorauszusetzen sind. An Amphion, Zethos und Antiope ist meiner Meinung nach nicht zu denken, kaum auch an Medea (wegen des Schwerdtes in der Hand) und an ihren und des Aegeus Sohn Medos, mit dem sie nachher die Flucht nehmen mußte, welchem nämlich dann ein Genosse beigegeben wäre." — Die Dioskuren sind mit Unrecht öfter in dem anderen Brüderpaar zur Linken erkannt worden. Vgl. auch die ähnliche Gruppe auf der Rückseite des Vasengemäldes Élite des M. céramogr. II, pl. XLIX (nach Lenormant die Dioskuren und Helena).

nach gewöhnlicher Angabe Megara ihm mehrere gebar,[47]) scheint eben darin, daß sie den Dioskuren in der letzteren entsprechen sollten, seinen Grund zu haben.

Die Söhne des Herakles erscheinen, wie der Vater, als Eingeweihte und sind als solche durch die Tänia um das Haupt und durch das breite Band um den Leib bezeichnet. Auf das orphisch-dionysische Moment der Weihen deutet das Epheulaub hin über der Tänia, so wie ein solches auch Megara über der Stirne trägt. In den Zügen der Mutter, wie in denen der Jünglinge spiegelt sich eine reine, wonneerfüllte Stimmung wieder. Man wird hier zunächst, vorzüglich durch das dionysische Laub, an jene Stelle bei Plato[48]) erinnert, wo es heißt, daß die Eingeweihten nach dem Tode einer beständigen Trunkenheit sich erfreuen: in Wahrheit nur ein Ausdruck des seligen Entzückens, das nach den Verheißungen des Musäos und des Eumolpos jenen zu Theil wurde, mit Beziehung auf den Antheil des Dionysos an den Eleusinien. Die Söhne sind hier durch die Weihen im Genusse des Glückes, das ihr Vater, ebenfalls durch die Weihen, begründet. Wir sehen dann in der Hand des einen einen Doppelspeer, während der andere eben aus einer Halle tritt, an deren Außenseite aus einem Löwenkopf Wasser hervorsprudelt; in der Rechten ein Oelgefäß und eine Strigilis, in der Linken eine gefüllte Schale, die er der Mutter reicht. Zugleich strahlen über ihnen, wie über der ganzen Figurenreihe, Sterne, hindeutend nicht auf das Lichtreich der Oberwelt, sondern auf den Lichtglanz, der im Elysium gegenüber dem Dunkel des Tartarus strahlt. Wir können passend hier jener bekannten Schilderungen gedenken, welche Pindar[49]) und Virgil vom Aufenthalt der Frommen und

---

[47]) Vgl. Pind. Isthm. III, 81. Apollod. II, 4, 11.

[48]) Plat. *Πολιτ.* II, 364.

[49]) Ol. II, 61 ff.:
ἶσον δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ
ἶσα δ' ἐν ἁμέραις ἅλιον ἔχοντες ἀπονέστερον
ἐσλοὶ δεδόρκαντι βίον, οὐ χθόνα ταράσσοντες ἐν χερὸς ἀκμᾷ
οὐδὲ πόντιον ὕδωρ
κεινὰν παρὰ δίαιταν· ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίοις
θεῶν, οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις, ἄδακρυν νέμονται
αἰῶνα.

(Fragm. *Θρῆν.*)
Τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω,
φοινικορόδοις τ' ἐνὶ λειμώνεσσε προάστιον αὐτῶν
καὶ λιβάνῳ σκιαρᾷ καὶ χρυσέοις καρποῖς βέβριθεν·
καὶ τοὶ μὲν ἵπποις γυμνασίοις τε, τοὶ δὲ πεσσοῖς,

ihren Beschäftigungen im Elysium entwerfen. Was die Dichter dort auf eine reichere Fülle von Bildern vertheilt, hat der Künstler hier in Einem Bilde, nach dem die Phantasie frei die übrigen gestalten mag, verknüpft. Passend aber hat er insbesondere den Speer gewählt und das Bad, hindeutend auf die Beschäftigung der Heldenjünglinge und die Reinigung der Geweihten.[50])

Gehen wir nun über zur anderen Gruppe, so müssen wir denselben Weg, den nach der Schilderung Virgils Musäos über die Anhöhe hinweg den Aeneas führt, um ihn zum Vater Anchises zu bringen, verfolgen.[51]) Hier trifft Aeneas in einem lieblichen, von Bächen durchrieselten, mit rauschenden Hainen geschmückten Thale am äußersten Rande des Elysiums eine andere Schaar der Seelen, bestimmt zur Rückkehr in das Reich der Oberwelt. Wir lesen von dieser Rückkehr der Seelen auch bei Pindar, und früher schon haben wir auf die Stelle hingewiesen, wo es heißt, daß diejenigen, welche vermocht dreimal in beiden Reichen weilend sich rein zu halten von aller Schuld, sofort den Weg des Zeus wandeln zur Burg des Kronos.[52])

Daß die Wanderung der Seelen ein Hauptdogma der Orphiker

τοὶ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται, παρὰ δέ σφισιν εὐανθὴς ἅπας τέθαλεν ὄλβος·
ὀδμὰ δ' ἐρατὸν κατὰ χῶρον κίδναται
αἰεὶ θύα μιγνύντων πυρὶ τηλεφανεῖ παντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖς.
(Virg. Aen. VI, 640 ff.)
Largior hic campos aether et lumine vestit
Purpureo, solemque suum, sua sidera norunt.
Pars in gramineis exercent membra palaestris,
Contendunt ludo et fulva luctantur arena;
Pars pedibus plaudunt choreas et carmina dicunt. —
Stant terra defixae hastae, passimque soluti
Per campum pascuntur equi: quae gratia curruum
Armorumque fuit vivis, quae cura nitentis
Pascere equos, eadem sequitur tellure repostos.
Conspicit, ecce, alios dextra laevaque per herbam
Vescentis laetumque choro Paeana canentis
Inter odoratum lauri nemus, unde superne
Plurimus Eridani per silvam volvitur amnis.

[50]) Vgl. Schol. Aristoph. Ran. 158 (fortgesetzte Weihen auch im Todtenreiche).

[51]) Virg. Aen. VI, 675 ff.

[52]) Ol. II, 68 ff. (vgl. Th. II, p. 240):
ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐς τρὶς
ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν
ψυχὰν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν.

war,[53]) ist bekannt. Daß es auch in den Eleusinien festgehalten wurde, kann nicht bloß aus vielen anderen Punkten, sondern muß auch aus der orphischen Umgestaltung derselben geschlossen werden. Insbesondere aber drängt sich dieser Schluß bei einem Bilde auf, das den Sänger geradezu an der Spitze der eleusinischen Weihen erscheinen läßt. Ja die Ideenreihe, welche durch das Ganze durchgeführt ist, müßte hier geradezu für unvollendet gelten, wenn dieses Dogma hier unbeachtet geblieben wäre. In der That aber hat es hier einen Ausdruck gefunden, wie er nicht passender vom Künstler hätte gewählt, nicht treffender hätte zur Darstellung gebracht werden können. Es sind die Dioskuren, welche hier, die Ideenreihe abschließend, dieses Moment der orphisch-eleusinischen Lehre vertreten.

Vor Allem muß ich mich hier auf die Erklärungen, die ich schon früher von den Dioskuren gegeben, beziehen. Der beständige Wechsel zwischen Auf- und Niedergang, in dem der ganze Mythus dieser Götterjünglinge sich abschließt, galt, wie wir wissen, zugleich als Wechsel zwischen Leben und Tod; und wie Herakles mit seinem Kampf, Sieg und Glück, den Hauptmomenten seines Mythus, so wurden auch sie mit ihrem Lebens- und Todesloose Vorbild der Menschen. Dann aber wissen wir, daß die Dioskuren in Attika nicht bloß besondere Verehrung genossen, daß sie zu Athen einen durch Polygnots und Mikons Kunstwerke geschmückten Tempel, Anakeion, hatten, und daß ihnen hier ein besonderes Fest, Anakeia, gefeiert wurde, sondern auch, daß sie ebenso wie Herakles sich in die Weihen zu Eleusis hatten einführen lassen.[54]) Offenbar ist, daß, wenn Göttersöhne, in denen man besondere Wohlthäter verehrte, zu Eingeweihten wurden, dieß nicht anders verstanden werden könne, als daß sie in den Weihen selbst eine aktive Rolle spielten. Eine solche wurde, wie wir wissen und das vorliegende Bild ausweist, dem Herakles wirklich zuerkannt: sollte man bei den Dioskuren gerade sich inconsequent geworden sein? Die Rolle aber, welche diesen hier geeignet war, konnte, wenn man bei ihnen ebenso

---

[53]) S. Lobeck Aglaoph. 795 ff.

[54]) Aristid. I, 251: *Ἡρακλεῖ καὶ Διοσκούροις πρώτοις ξένων ἡ πόλις δείκνυσι τὰ ἱερά.* Xenoph. Hell. VI, 3, 6: *λέγεται Τριπτόλεμος τὰ Δήμητρος καὶ Κόρης ἄῤῥητα ἱερὰ δεῖξαι Ἡρακλεῖ τε καὶ Διοσκούροις.*

wie bei Herakles auf die wesentlichen Züge des Mythus sieht, keine andere sein als die der Palingenesie.

Dieser Rolle entspricht nun auch ganz ihre Darstellung auf dem Bilde. Mit Rücksicht auf ihre stete Wanderung tragen sie beide Reisehüte und Wanderstäbe;[55]) mit Rücksicht auf ihren Wechsel hat der eine zur Ruhe sich gesetzt, während der andere im Begriffe steht, sich zu entfernen. Und nicht ganz zufällig, sondern eben dieser Idee entsprechend scheint gerade neben dem Haupte des letzteren ein Stern angebracht zu sein.

Ist nun aber die Palingenesie nicht schon durch das Auf- und Absteigen der Kora ausgesprochen? Und sollte dieselbe Idee auf dem Bilde doppelt dargestellt sich finden? Wir werden sogleich sehen, wie dieser scheinbare Widerspruch zu lösen sei. Ziehen wir jedoch für die weitere Erklärung noch die dritte Figur der Gruppe, die sitzende Frau, welche dem Brüderpaar sich anschließt, bei. Wir müssen hier jenem Mythus folgen, nach welchem nicht Leda, des Tyndareos Gattin, sondern Nemesis als Mutter der Dioskuren galt.[56]) Dieser Mythus entspricht nicht bloß der orphischen Anschauungsweise, die wir hier vorzüglich im Auge haben müssen, sondern auch der attischen Beziehung unseres Bildes. Dann weist die übereinstimmende Gruppe auf der anderen Seite, wo dem Brüderpaar der Herakliden[57]) die Mutter beigegeben ist, darauf hin, daß wir auch hier eine Mutter zu erwarten haben. Insbesondere aber nöthigt uns zur Annahme der Nemesis die äußere Erscheinung der Figur selbst, die ihr durchaus geeignet ist, und der Ideengang, der sie mit den übrigen verknüpft. Wichtig vor Allem ist das kurze Schwerdt[58]) oder vielmehr der Dolch, den sie in ihrer Rechten führt. Sie hält ihn nicht fest,

---

[55]) Vgl. Odysseus mit dem Wanderstabe auf der Grabstele bei R. Rochette Mon. ined. 1. tv. LXIII (Todeswanderung; vgl. Th. I, p. 67).

[56]) Schol. Eurip. Or. 465. Zu Rhamnus soll Zeus in Gestalt eines Schwans die Nemesis befruchtet haben (Schol. Callim. in Dian. 232). So wurden die Dioskuren auf das attische Gebiet gezogen, und dieß eben lag im Plan des Künstlers.

[57]) Hier dürfte auch der Umstand zu beachten sein, daß die Dioskuren nicht bloß häufig mit Herakles in ihrem Wirken zusammengestellt, sondern auch als die jüngeren bezeichnet werden. So überträgt Herakles ihnen (Pind. Ol. III, 36) die Aufsicht über die olympischen Spiele; und bei Clemens Alex. (Strom. I. p. 382) heißt es, ihre Erhebung unter die Götter habe 53 Jahre nach der des Herakles stattgefunden.

[58]) Mit dem Schwerdt erscheint Nemesis Pitture d'Ercol. T. III, tv. 10. Vgl. Müller Arch. 398, 4.

um Gebrauch von ihm zu machen, sondern läßt ihn der Hand entgleiten, als ob sie seiner sofort nicht bedürfte. Diesem Doppelzug entspricht auch der Ernst in ihrem Antlitz gepaart mit Milde, in gleicher Weise ihre ganze Haltung. Man kann zunächst hier an jene Doppelbeziehung im Wesen der Göttin denken, nach welcher sie immer das Recht beschützend einerseits vom Unrecht zurückhält, andrerseits es bestraft. So nennt sie schon Hesiod eine Geburt der Nacht und eine Quälerin der armen Sterblichen,[59]) zugleich aber auch eine Begleiterin der Scham, mit der sie wegsichwendend von der frevelhaften Menschheit zum Olymp emporsteigt.[60]) Und im orphischen Hymnus heißt es von ihr, daß sie mit scharfem Blicke die Seelen der Menschen durchschauend nur der Gerechten sich erfreue, jedes Hinausschreiten aber über die Schranken des Maßes ahnde.[61]) Beachten wir aber zugleich, daß sie durch den Zusammenhang, in dem sie hier auftritt, in den Kreis der Mysterien gezogen ist, so kann die Erklärung nur mit Rücksicht auf diese zu einem richtigen Schlusse gelangen. Zugleich muß das besondere Verhältniß, in dem sie zu dem Brüderpaar steht, im Auge behalten werden. Die Wanderung der Seelen galt in den Mysterien, in so fern sie orphischen Vorstellungen folgten, einerseits als eine Strafe für Befleckung durch früheren Frevel, andrerseits als ein Mittel zur Reinigung durch gerechten Wandel. Nur diejenige Seele mußte wandern, die in vermessenem Abgehen von dem ewigen Rechte, trotzend der Gottheit, in Schuld sich verstrickt hatte; und die Wanderung mußte dauern, bis die ursprüngliche Reinheit wieder erlangt und der Einklang des Rechtes hergestellt war. Die Macht aber, welche dieses Hinausgehen über die ewigen Schranken bestraft und durch die Strafe immer wieder zum ursprünglichen Maße zurücklenkt, ist eben die, welche wir durch die Nemesis vertreten sehen. Sie ergreift das Schwerdt, wenn die Seele zur Schuld sich wendet, und versenkt sie in Geburt und Tod; sie läßt es sinken, wenn die Schuld gesühnt ist und die Seele in die Gemeinschaft der Götter zurückgeht. Der vollkommen Reine ist frei von aller Wanderung; der durchaus Schlechte, der bei

[59]) Hes. Theog. 223.

[60]) Opp. et D. 197 ff.

[61]) Hymn. orph. LXI: *μόνη χαίρουσα δικαίοις — σοὶ γὰρ ἀεὶ γνώμη πάντων μέλει, οὐδέ σε λήθει ψυχὴ ὑπερφρονέουσα λόγων ἀδιακρίτῳ ὁρμῇ.* Den Eingeweihten aber ist sie *ἐπιτάῤῥοθος ἀεί.*

seiner Schuld trotzig beharrt, wird ihrer nicht theilhaftig. Hat aber einmal eine Seele den Wanderstab ergreifen müssen, so genügt nicht eine einmalige Reise durch Leben und Tod; erst nachdem sie diese öfter wiederholt, kann sie zur göttlichen Reinheit wieder emporgelangen. Die Unverbesserlichen erdulden das Schicksal des Tantalos und Sisyphos; die Reuevollen, aber noch nicht Fleckenlosen, steigen in der irdischen Sphäre mit der Persephone auf und ab; die von der Persephone Freigesprochenen [62]) gelangen ins Elysium, von wo sie mit den Dioskuren die letzte Wanderung antreten und dann in die Lichtsphäre der Götter aufsteigen. Eines besonderen Vorzuges aber erfreuen sich die Eingeweihten: für sie bleibt der Tartarus verschlossen; ihnen ist die mittlere Wanderung am kürzesten zugemessen, die letzte zu den Göttern gewiß. Nun sehen wir, in welchem Sinn die doppelte Palingenesie, von der wir oben in Betreff der Persephone und der Dioskuren gesprochen, zu verstehen sei; zugleich, in welch genauem Zusammenhang die letzte Gruppe des Bildes zu allen übrigen stehe, und wie trefflich vom künstlerischen Standpunkt aus in ihr die Ideenreihe, die mit der Hauptgruppe begann, sich abschließt. [63])

Noch müssen wir des verschlossenen Parazonions gedenken, das zwischen der Nemesis und einem der Jünglinge sich findet: offenbar diesem, der es abgelegt, angehörend. [64]) Auch dieser Zug deutet auf die Mysterien hin und muß von ihrem Standpunkt aus erklärt werden. Orpheus, sagt Aristophanes, hat uns die Weihen gelehrt und mit den Weihen zugleich die Hände rein zu halten von Mord. [65]) Dieser Mord hatte eine geheimnißvolle, auf den Frevel der Titanen an Zagreus [66]) zurückbezogene Bedeutung: er galt als Befleckung der Seele in thierischer Sinnlichkeit, die Enthaltung von ihm als eine Flucht aus ihr und als eine Läuterung. Frei von Mord ist darum in diesem Sinn die Seele, die sich freihält von dem Verderben der Materie. Indem aber nur,

---

[62]) Vgl. Pind. Frag. X, 4 (ed. Dissen).

[63]) Passend erscheint auch auf dem Bilde die Gruppe der Nemesis über den Richtern, wie die der Megara in näherem Verhältniß zu Orpheus und seinem Gefolge auf der andern Seite steht. Passend auch stehen Nemesis und Megara den beiden Furien im untern Felde gegenüber.

[64]) Die Dioskuren mit Parazonien bei Eckhel P gr. 28.

[65]) Aristoph. Ran. 1032: τελετάς δ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι.

[66]) S. oben p. 331 ff.

wer von diesem sich befreit, Reinheit erlangt, so steht dieser Zug in der innigsten Beziehung zu den vielfachen Reinigungen, die als Hauptmoment in den Mysterien galten. Nur die reine, durch keine Disharmonie der Materie mehr getrübte, zum Einklang mit dem Göttlichen wiedergestimmte Seele konnte — so dachten diejenigen, die in Wahrheit sich als Eingeweihte betrachteten — zum Göttlichen zurückgelangen. So deutet jenes abgelegte Parazonion auf einen Zustand der Läuterung hin, zu dem eben, wie man glaubte, das Heil der Weihen führe, und ohne den die letzte Wanderung mit den Dioskuren nicht möglich sei.

Werfen wir nun noch einmal unseren Blick auf die einzelnen Punkte und Beziehungen, die wir entwickelt, zurück, so stellt sich uns das Bild in Wahrheit nach Form und Inhalt als ein in sich abgeschlossenes vollendetes Ganze dar. Insbesondere aber tritt uns die Idee der Seelenführung, wie sie hier behandelt ist, in höchst interessanten und für das religiöse Leben der Alten bedeutungsvollen Zügen entgegen. Hermes, im früheren und gewöhnlichen Glauben vorzugsweise Seelenführer, ist hier nur in der niedersten Sphäre wirksam. Der Zeussohn Herakles aber, den er nach alter Weise führt, ist hier durch seine That als Vorbild selbst Führer im Abgrunde des Todes geworden. Im mittleren Reich des Pluto, wohin alle Seelen, die guten wie die schuldbeladenen, gelangen, bevor das Gericht über sie entschieden, ist es Orpheus, ebenfalls Sohn eines Gottes und von solchen begleitet, die zu göttlichen Ehren erhoben zu demselben Amt der Führung sich ihm anschließen. Er ist aber, wie Herakles durch seine Kämpfe und Siege, so durch seine Lehren und Weihen Führer zugleich im Leben. Die Frommen endlich, welche diesen im Leben gefolgt und im Tode von Triptolemos nach dem Elysium entsandt worden sind, erhalten auf ihrer Wanderung zur Vollendung und zu den Göttern als Führer die Dioskuren. Alle diese Führungen aber treffen zusammen in Einem Wesen, das sonst neben Orpheus dargestellt sich findet, hier aber durch eine größere Reihe von Personen vertreten wird, in der Telete, der Weihe. Sie ist es, die hier Kraft dem Herakles verleiht, die den Gesang des Orpheus begeistert, die den Dioskuren das Schwerdt abnimmt und den Wanderstab zur Wohnung der Götter gibt. Aber auch durch sie leuchtet die Fackel der Persephone; durch sie wirken Musäos, Deiope

und Eumolpos; durch sie entscheidet im Todtengericht Triptolemos und wirken im Elysium die Herakliden. Sie ist es darum auch, durch die auf dem Bilde die Idee der Führung mit der Grundidee zusammentrifft. Nicht auffallen kann es, daß sie, obwohl von solcher Wichtigkeit, hier nicht selbst dargestellt ist; aber der Umstand, daß sie in allen Gruppen durch andere Personen wirksam erscheint, machte ihre besondere Darstellung nicht bloß unnöthig, sondern unmöglich. Ihre persönliche Gegenwart würde für sie selbst eine Schranke gewesen sein.

Zusatz.

Zur Erläuterung des vorigen Vasenbildes halten wir es für geeignet, eine kurze Betrachtung der ebenfalls aus den Gräbern von Canosa hervorgezogenen sogenannten Medeavase[1]) anzuschließen. Hier begegnet uns dieselbe Kunstform, dieselbe Composition, dieselbe Gruppirung der Figuren, so daß man auf den ersten Anblick glauben möchte, mit geringen Modificationen dasselbe Gemälde vor Augen zu haben. Offenbar ist ein gemeinschaftlicher Grundtypus vorauszusetzen, der wieder auf eine Gemeinschaft der zu Grunde liegenden, wenn gleich nach verschiedenen Seiten hin durchgeführten, Idee schließen läßt.

Plutos Pallast ist hier zum Pallast des korinthischen Königs Kreon geworden: statt der Räder, die wir dort gefunden, hängen Schilde von der Decke herab. Im Innern erblickt man an der Stelle des unterirdischen Herrscherpaares Kreon selbst und Kreusa: die letztere, wie sie auf einen Thronsessel niedersinkt in Folge des gifterfüllten Kopfschmuckes, den ihr Medea gegeben; jener, wie er voll Verzweiflung sie mit der Linken umfaßt, während das Scepter seiner Rechten entfällt. Die Stelle der Orpheusgruppe zur Linken des Pallastes nimmt alsdann Merope ein, die auf den Eingang zueilt, ein alter Diener, der ihr folgt, und eine Dienerin; die der Richter auf der anderen Seite Hippotes Kreusas Bruder herbeispringend, der Schwester den unheilvollen Schmuck abzunehmen, hierauf die

---

[1]) S. Abbildungen Taf. VI. Millin Tomb. de Canose pl. VII. Gerhards Arch. Z. 1847 Taf. III.

Amme, und etwas tiefer, auf eine Hervorragung gestellt, der Schatten des Aietes. In der unteren Figurenreihe erscheint links Medea im Begriffe, einen ihrer Söhne, der sich auf einen Altar geflüchtet, mit dem Stahl zu durchbohren, während ein Ephebe hinter ihr die anderen Söhne durch die Flucht zu retten sucht; rechts eilt Jason, das Unheil abzuwehren, herbei und hinter ihm ein zweiter Ephebe: die Mitte aber nimmt, die ganze Figurenreihe beherrschend, auf einem mit Drachen bespannten Wagen, mit Fackeln in den Händen, Oistros ein, der Dämon des Wahnsinns. Oben erblickt man da, wo die andere Vase die Herakliden zeigt mit Megara, Herakles selbst, dem Athene als friedliche Göttin ohne Aegide, den Helm in der Rechten, gegenübersitzt; auf der anderen Seite sind ebenso wie dort, nur ohne Mutter, die Dioskuren.[2]) Links und rechts ist diese Figurenreihe durch eine Säule, auf welcher ein Dreifuß steht, geschlossen.

So führt uns dieses Gemälde ebenfalls eine dreifache Sphäre, wie das andere, vor die Augen, jedoch nicht im Reich der Todten, wie dort, sondern in dem der Lebenden. Was dort der Tartaros, der tiefe Schlund für die Frevler, ist hier die obere Erdsphäre, in so fern sie von der fluch- und frevelerfüllten Menschheit bewohnt wird; was dort das plutonische Haus mit seiner Umgebung, ist hier der Pallast des irdischen Königs mit seiner Familie; was dort das Elysium, ist hier das selige Bereich der Götter in ihrem Verkehr mit den Menschen auf der Erde. Die zu Grunde liegende Idee aber ist diese: Fluchbeladen ist die im irdischen Dasein gefesselte Menschheit; der Fluch treibt sie zur Bethörung, zum Frevel, zum Wahnsinn, und rastet nimmer, fortwandelnd von Geschlecht zu Geschlecht, immer neue Frevel und neuen Jammer erzeugend, bis der letzte Sprößling hinabgewürgt ist. Heil und Rettung bringen nur die Mysterien, in denen auch die erhabenen Vorbilder Herakles und die Dioskuren, die nun als göttliche Wesen verehrt werden, die Weihen empfingen. Wer diesen folgt, wird nicht bloß den Fluch des Todes besiegen, sondern auch siegreich zum Glücke eines göttlichen Lebens aufsteigen.

---

[2]) Als solche bezeichnet sie auch Jahn in seiner Erklärung Arch. Z. p. 41.

Der Fluch geht aus von Aietes, darum steht auch dieser bedeutungsvoll auf einer Erhöhung im Hintergrunde, die ganze Scene des Frevels und des Unglücks überblickend. Das Heil ist geknüpft an die obere Figurenreihe, an Herakles mit Athene und die Dioskuren. Die Säulen mit den Dreifüßen zu beiden Seiten weisen hin auf den heiligen Bezirk ihrer Verehrung, bei Herakles und den Dioskuren insbesondere auf die Göttlichkeit, zu der sie sich aufgeschwungen. In ähnlicher Weise ist dem Herakles auch auf anderen Vasenbildern ein Tempelchen, um seine Erhebung unter die Götter zu bezeichnen, beigegeben. So auf einer Vase, die Welcker in seinen Denkmälern hat abbilden lassen und wo Athene dem Herakles ganz ebenso wie hier, den Helm in der Rechten, gegenübersitzt.[3]) In Betreff jener Dreifüße aber dürfte die Vermuthung nicht zu gewagt sein, daß sie auf den apollinischen Dionysos[4]) und damit auf den orphisch-dionysischen Cult hindeuten. Dieselben Säulen finden sich auch auf der Kadmosvase[5]), und es scheint, daß die sonst hier vermißte Andeutung des Dionysos gerade in ihnen enthalten sei. Auf derselben Vase spielt Demeter und Persephone die Hauptrolle, so daß wir an die bekannte Tempelgemeinschaft des Dionysos mit diesen Göttinnen zu denken genöthigt sind. Wenn wir ferner dieselbe Säule neben Triptolemos[6]) finden, so müssen wir wohl dasselbe Verhältniß im Auge behalten und an jene Verbindung der Demeter, der Kora und des Jacchos in Eleusis denken. Auf unserem Vasenbilde liegt mit Rücksicht auf diese Punkte nichts näher als eine Beziehung auf die in orphischem Einflusse modificirten attischen Eleusinien anzuerkennen, womit auch die Gegenwart der Athene, so wie die Rolle, welche Herakles und die Dioskuren zu Eleusis spielten, trefflich übereinstimmt. Aehnliche Scenen kamen wohl auch in den eleusinischen Dramen vor, und es läßt sich wohl annehmen, daß einzelne Theile der dortigen Ethik in solcher Weise zur Darstellung gebracht wurden.

---

[3]) Welcker Denkm. III, Taf. XX.

[4]) Die Beziehung der Dreifüße auf Apollo ebenso wie auf Dionysos ist bekannt. Eine gleiche Säule neben Apollo Élite des Mon. céramogr. II, 79. Ebenso auf einem Relief der Gallerie zu Florenz Welcker Denkm. II, Taf. V, 9 (hier von W. auf Dionysos zugleich und Apollo bezogen).

[5]) Welcker Denkm. III, Taf. XXIII, 1.

[6]) Tischbein IV, 10.

VI.

Der spätere heidnisch-christliche Seelenführer.

Mithraismus. Platonismus. Christenthum.

Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον.
Paulus.

Kein Denkmal können wir passender den beiden vorigen hier anschließen als den bekannten Prometheussarkophag im Museum Capitolinum.[1]) Auch hier sehen wir den Gang der Seele durch Leben und Tod dargestellt; der Standpunkt aber, von welchem der Künstler ausgegangen, eröffnet uns ein zum Theil ganz neues Feld der Betrachtung. Verschiedene Elemente aus verschiedenen Zeiten und Glaubenssphären sind hier verschmolzen; den Brennpunkt dieser Verschmelzung aber bildet an der Hand des Platonismus und der Mithrasreligion das Christenthum.

Die ganze Darstellung zerfällt, wie die des vorigen Denkmals, in zwei Abtheilungen, eine allgemeine und eine besondere: jene, die beiden Seiten des Sarkophages in zusammenhängender Folge einnehmend, enthält das oben angedeutete Drama des menschlichen Daseins nach den bezeichneten Glaubenskreisen, diese, auf dem Deckel

---

[1]) Mus. Capit. IV, tab. XXV. Erklärungen bei Creuzer Symb IV, p. 455 ff.; *Guigniaut* Relig. de l'Antiq. IV, 1, p. 252 ff.; Böttiger Ideen zur Kunstmythologie II, p. 363 ff.; Platner Beschreibung der Stadt Rom III, p. 190 ff.; Jahn in den Annales de l'Institut Archéol. Vol. XIX, 1847 p. 306—325. Ebendaselbst hat *Guigniaut* einige Bemerkungen beigefügt, in denen er mit der Jahn'schen Erklärung den Hauptpunkten nach sich einverstanden erklärt. Jahn läugnet alle Einmischung fremder, namentlich christlicher Elemente, und nimmt bloß eine Verschmelzung griechischer und römischer Vorstellungen an. Ausgehend ferner vom Princip der Symmetrie stellt er folgende Gruppirung auf:

A. Formation.

a) Prométhée forme l'homme, qu' Athéné anime avec le papillon;
b) Éros et Psyché sont unis dans un amoureux embrassement;
c) Une des Parques file la trame de la vie, tandisque la seconde marque la destinée de celui qui vient de naitre;
d) Le soleil levant apporte la lumière du jour.

B. Depérissement.

a) L'homme gît inanimé devant la déesse de la mort, le papillon s'envole loin de lui;
b) Éros se désole de la perte de sa Psyché, qu' Hermès emporte.
c) La Parque tient le livre du destin qui vient de s'accomplir;
d) La nuit s' avance avec son obscurité.

angebracht, die Beziehung desselben auf das hingeschiedene Individuum. Dem Stile nach kann der Sarkophag, wie schon Zoega [2]) sich ausgesprochen, in das vierte Jahrhundert heraufgerückt werden; dieser Zeit aber entspricht auch, wie wir zeigen werden, vollkommen der Inhalt der Darstellung. Es mag darum nicht ungeeignet sein, vor Allem einen Blick auf die Glaubensverhältnisse, wie sie damals im römisch=griechischen Reiche sich gestaltet hatten, zu werfen. [3])

Mit den neuen Völkern, welche die Römer ihrem Reiche einverleibten, waren sie genöthigt, auch ihre Religionen mitaufzunehmen. Wohl erwägend den mächtigen Einfluß, den diese auf alle Verhältnisse des Staates ausübten, und die Gefahr zugleich, die aus ihrer Verschiedenheit entsprang, waren die römischen Alleinherrscher von Anfang an aufs eifrigste bestrebt, jenes ersteren sich zu bemächtigen und diese dadurch abzuwenden, daß sie dem religiösen Leben, so weit sie es vermochten, eine einheitliche Richtung gaben. Durch die Kraft der Religion sollte die des Staates gehoben, durch die Einheit der Religionen die der Herrschaft gestützt werden. Bedeutungsvoll ist es daher, daß gerade mit der Gründung der Alleinherrschaft die Stiftung des Christenthums zusammenfiel. Bei der überlegenen Macht dieses letzteren konnte es nicht anders geschehen, als daß bald jener Einheitspunkt nur in ihm gefunden werden konnte: doch bevor man ihn wirklich in ihm fand und anerkannte, wurde er bald in diesem, bald in jenem Kreise, bald in einer Verschmelzung von mehreren oder von allen gesucht.

Schon zur Zeit der ersten Kaiser fand ein derartiger Synkretismus statt, daß in ihm die alten Götter kaum mehr zu erkennen waren. Von Hadrian lesen wir, daß er in alle Mysterien sich habe einweihen lassen; und Alexander Severus verehrte neben einander Christus und Orpheus, Abraham und Apollonius von Tyana. Constantin erkannte eine Hauptaufgabe seiner Regierung darin, aus allen Religionen der seinem Reiche angehörigen Völker Eine Religion zu bilden, und wenn nun das Christenthum durch ihn zur Staatsreligion erhoben wurde, so war dieß keineswegs ein reines, sondern ein vielfach mit anderen, namentlich hellenischen Elementen, gemischtes Christenthum — eine Ver=

---

[2]) Fr. Brun, pros. Schriften, III p. 37 ff.
[3]) S. Lasaulx, Der Untergang des Hellenenthums (1854), p. 5—82.

schmelzung verschiedener Elemente zu einem Ganzen, dessen Haupt oder vielmehr dessen Seele das Christenthum war. So ließ er nicht bloß christliche, sondern auch heidnische Tempel erbauen, und schloß die Verehrung heidnischer Gottheiten mit Beziehung auf den Gott der Christen keineswegs aus. In der von ihm neugegründeten Stadt ließ er auf dem Miliarium ein Bild des Helios mit seinem Gespann errichten und ihm zur Seite die Göttin des Glückes, Tyche, welche ein Kreuz auf dem Haupte trug. Die Porphyrsäule auf dem byzantinischen Forum schmückte er mit einer Statue des Apollo, dessen Strahlenkrone von Nägeln des Kreuzes Christi gefertigt war: sie stellte nach einer zwischen den Strahlen angebrachten Inschrift ihn selbst dar, und er konnte in der That auch kein passenderes Bild für sich wählen, in so fern er unter der Gestalt des leuchtenden Apollo die Strahlen des wahren Lichtes über seine Länder verbreitete. Eine gleiche Verschmelzung wie unter Constantin fand auch unter Julian statt, obwohl durch diesen das Hellenenthum und in diesem vorzugsweise der Neuplatonismus und das Mysterienwesen aufs Neue zur Geltung kam: wohl erkennend die Gebrechen, an denen das Hellenenthum litt, suchte er ihm durch Aufnahme christlicher Ideen wieder eine neue Stütze zu geben und zog auf diese Weise Christliches hinein in das Heidnische, wie auf umgekehrtem Wege Constantin Heidnisches mit dem Christlichen verbunden hatte. Die bezeichnete Verschmelzung aber erstreckte sich nicht bloß auf einzelne Kreise, sondern ergriff nach und nach mehr oder weniger die Gesammtheit des politischen und religiösen, des wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens.

In Betreff des Neuplatonismus (man denke vorzüglich an Männer wie Synesius) und des selbst bis in unsere Gegenden durch die Römer verbreiteten Mithraismus bedarf es bloß einer Andeutung, in welch naher Berührung, freundlich ebenso wie feindlich, sie während der ersten Jahrhunderte zum Christenthum standen.

War nun solches die Gestalt des damaligen religiösen Lebens, sollte es wohl auffallend erscheinen, wenn ein Denkmal, das ihm entsprang, den Typus desselben trägt? Eine nähere Entwicklung des Einzelnen wird beweisen, daß uns in der That hier ebenso eine Verschmelzung vorliege, wie wir sie in jener Apollostatue und Tyche Constantins gefunden, wie sie und das Hellenenthum Julians, in das die christliche Sündenvergebung und Buße aufgenommen war,

oder aus dem Kreise der Neuplatoniker noch die Schriften des Bischofs Synesius zeigen.

Das Deckelbild stellt den Todten dar, einen auf seinem Lager schlafenden Jüngling: er hält in der Rechten zwei Mohnstengel; neben seinem Haupte sitzt ein Knabe, eine Traube haltend und einen Vogel; zu seinen Füßen blickt traulich ein Hund an ihm empor. Der Mohn, ein heidnisches Symbol, deutet hier auf den Todesschlaf, aus dem neues Leben wiedergeboren wird. Die Traube findet sich auf christlichen Denkmälern [4]) mit Hinweisung auf den Weinstock, mit dem sich Christus vergleicht. [5]) Der Vogel kann ebensowohl ein Rabe als eine Taube sein: im ersteren Fall gehört er dem Mithraismus [6]) an und bedeutungsvoll ist alsdann, daß er in die Traube pickt; im letzteren ist er ein christliches Symbol, hindeutend auf den Geist des Christenthums oder die Gemeinde der Christen, oder auf Christus selbst und die Apostel. [7]) Da auf christlichen Denkmälern die Taube öfter vorkömmt in Verbindung mit Trauben, [8]) so dürfte sie hier dem Raben vorzuziehen sein. Der Hund aber, der in gleicher Weise auf den Mithreen vorkömmt, [9]) ist jener heilbringende Hund, von dem es im Zendavesta heißt, daß dessen Anblick den Todten schütze und den zum Verderben nahenden Darudj Nesosch schlage, mit Hinweisung auf jenen Seelen geleitenden Sura, von dem wir schon früher zu sprechen Veranlassung genommen. [10])

So stellt uns schon das Deckelbild eine Mischung in der oben angedeuteten Weise dar; wenden wir uns nun zum Hauptbilde [11]) selbst, um zu sehen, welche Resultate uns die Betrachtung der einzelnen Gruppen, die es uns vorführt, erschließe.

Die erste Gruppe zur Linken stellt ein Menschenpaar, ein Männelein und ein Weibelein, in einem Zustande dar, wel=

---

[4]) S. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen p. 31.

[5]) Ev. Joh. XV.

[6]) So häufig auf Mithreen. Siehe die Abbildungen zu Seels Mithrageheimnissen, Taf. IX, X, XI, XIII, XIV, XIX, XX.

[7]) S. Münter p. 105 ff.

[8]) S. Münter p. 32.

[9]) Siehe die Abbildungen zu S. M. Taf. IX, X, XI, XIII, XIV, XV, XIX, XX. Vgl. Creuzer Mithreum p. 39 ff.

[10]) Th. III, p. 322, 323.

[11]) S. unsere Abbildungen, Taf. 1, n. 8.

cher nur einer goldenen Urzeit angemessen ist. Das Männelein hat sich auf eine Erhöhung gestellt, um Zweige oder Früchte vom nahen Baume zû brechen; das Weibelein steht vor dem Baum, dem Zug seiner goldenen Phantasie, wie es scheint, sich überlassend. Man hat hier öfter Adam und Eva im Paradies und den Sündenfall erkennen wollen; allein damit stimmt weder die biblische Urkunde noch die Art und Weise überein, wie die betreffende Scene auf christlichen Denkmälern [12]) sich dargestellt findet: nach jener greift nicht Adam, sondern Eva zuerst nach dem verhängnißvollen Baume und Verführerin ist die bei unserem Paar nirgends sichtbare Schlange; auf diesen pflegt weder die Schlange noch die Verlockung Adams durch Eva zu fehlen, und der Baum ist in der Regel ein Früchte tragender Feigen= oder Apfelbaum. Andere haben sich im Kreise griechischer Mythen gehalten und bald an Deukalion und Pyrrha, bald an Pandora und Epimetheus, bald an Repräsentanten der Urmenschheit überhaupt, [13]) ohne daß bestimmte mythische Personen anzugeben wären, gedacht. Daß die ersteren hier nicht dargestellt sein können, ist augenscheinlich; aber auch die letztere Annahme widerspricht dem aus dem Wesen des Mythus und der Kunst hervorgehenden Streben nach Individualisirung: das Auge der Alten konnte hier entschieden nur bestimmte Individuen sehen. Nach unserem Ermessen läßt sich eine passende Erklärung nur dann finden, wenn die durch den Mithraismus den Römern und Griechen vermittelte persische Vorstellung vom ersten Menschenpaar, seinem Zustand und seinem Loose festgehalten wird. [14]) Das Männelein ist Meschia, das Weibelein Meschiane, und der Baum der gepriesene Hom, [15]) der Lebensbaum, der mit dem Leben alle Fülle des Glückes und des Heiles bringt, der König der Bäume, die erste aller Pflanzen, die vom Urstiere ausgegangen. Von jenem ersten Paare heißt es im Bundehesch [16]) also: „Ormuzd redet von Meschia und Meschiane. Diesen ward der Himmel bestimmt mit dem Be=

---

[12]) S. Münter, Sinnbilder und Kunstvorst. d. a. Chr. p. 45. Aringhi 1. 314. II, 87, 2. 49, 8. Bottari Pitture e scult. sagre 1, 15, 31, 37, 40; II, 51, 84, 88, 89; III, 131, 193, 195. Vgl. Jahn Annal. de l'Inst. 1847 p. 321.

[13]) So Jahn p. 323; und Guigniaut 326.

[14]) S. Bundehesch XV.

[15]) S. Vendid. Farg. XX. Jeschts Sad. XXV. LXXX. Vispered Card. XIV. Bundeh. XVIII, XXIV, XXVII, XXVIII.

[16]) Bundeh. XV.

dinge der Herzensdemuth, des Gehorsams gegen den Willen des Gesetzes, der Reinheit in Gedanken, der Reinheit in Reden, der Reinheit im Thun und Lassen, und daß sie keine Dews anbeten. Durch Beharrung in diesem Geiste sollte der Mann zum Glücke des Weibes und das Weib zum Glücke des Mannes leben. So waren auch ursprünglich ihre Gedanken, so waren ihre Werke. Sie nahten einander und hatten Gemeinschaft. Anfangs sprachen sie: Ormuzd ist's, von dem Wasser und Erde und Bäume und Thiere und Sterne und Sonne und Mond und alles Gute kömmt, was reine Wurzel und reine Frucht hat. In der Folge bemächtigte sich Peetiareh ihrer Gedanken, berückte ihre Seele und gab ihnen ein, Ahriman sei's, der Wasser und Erde und Bäume und alles vorbenannte Gute geschaffen. Dieß glaubten sie und so gelang es Ahriman, sie gleich anfangs zu betrügen durch Irrthümer in der Lehre von den Dews: beide aber, Meschia und Meschiane, wurden durch den Glauben an diese Lüge Darvands.[17]) Sie nährten und kleideten sich dreißig Tage lang schwarz. Alsdann gingen sie auf die Jagd und fanden eine weiße Ziege, aus deren Zitzen sie Milch sogen; das war ihnen liebliche Nahrung. — Dew, dessen Rede ganz Lüge ist, zeigte sich, durch jenen Betrug noch beherzter, ihnen zum zweiten Mal und gab ihnen Früchte, die sie aßen, und so verloren sie hundert Seligkeiten, die sie bis jetzt genossen, bis auf eine."

Mit dieser Schilderung nun stimmt unsere Gruppe aufs genaueste zusammen. Der Künstler hat passend den Moment aufgegriffen, wo das Zünglein des Schicksals zwischen Himmel und Ahrimans Reich, zwischen Reinheit und Schuld, zwischen paradiesischem Glück und dem irdischen Jammer schwebt. Noch sind beide, Meschia und Meschiane, wie Ormuzd sie geschaffen, unbekleidet; noch haben sie die lüsterne Milch der ahrimanischen Sinnenwelt nicht getrunken, noch der trügerischen Rede Peetiarehs nicht geglaubt und die Früchte, die er ihnen bietet, nicht genossen. Aber schon ist in der Seele Meschias der Zweifel rege, ob Ormuzd den Baum des Lebens, zu dem er sich erhoben, oder ob Ahriman ihn geschaffen: begierig streckt er die Rechte aus, um einen Zweig zu brechen, doch in demselben Augenblick zuckt Mißtrauen durch seine

[17]) D. h. verstrickt in Schuld und Verderben.

Seele und — er wankt. Meschiane ihrerseits, arglos hinausblickend in die schöne Welt, die vor ihr aufstrahlt im Lichte des Ormuzd, verliert sich im Strom der Gebilde, die ihre Phantasie umspielen: sie will die schönsten wählen, um Meschia zu beglücken, da mischt sich mitten unter sie, mit allem Zauber geschmückt, die ahrimanische Lust, sie wählt — und ihre Seele ist umstrickt.

Wir sehen noch die Fülle des unsterblichen Lebens und das unendliche Glück, zu dem ursprünglich der Mensch bestimmt ist, wir sehen aber auch den Abgrund, in den er stürzen kann, die lauernde Schuld, das ihr folgende Elend, den in den Gaben Ahrimans nahenden Tod: und wir ahnen, wenn wir auf die nächstfolgenden Gruppen blicken, daß das jetzt noch hochbeglückte Paar — sich wirklich in die Tiefe stürzen wird. Der Künstler hat uns die Schuld selbst nicht vor die Augen geführt, gerade dadurch aber, daß er sie nur ahnen läßt, sie viel kunstreicher in die Phantasie des Beschauenden gezeichnet, als er es auf dem Bilde hier vermocht hätte. [18])

Wir haben oben auf eine Vermittlung durch den Mithraismus hingewiesen, und nur aus dieser Quelle konnte wohl die bezeichnete Vorstellung einem griechischen oder römischen Künstler zukommen. In den Modificationen aber, welche sie durch die Mithriaka erhalten mußte, ist uns auch der Uebergang zu den mittleren Gruppen, in denen wir entschieden auf platonisch-christlichen Boden geführt werden, gegeben; und dieser Uebergang erscheint um so einfacher und natürlicher, wenn wir zugleich die in den Grundzügen übereinstimmende mosaisch-christliche Vorstellung vom Paradies und die platonische [19]) vom ursprünglichen Zusammenwohnen des

---

[18]) Nach Jahns Ansicht ist eine darauf bezügliche Figur zwischen dieser und der folgenden Gruppe durch Nachlässigkeit des Copisten ausgefallen: Prométhée dérobant le feu à Hephestus, pour en faire présent aux hommes qu' il a crées, et qu' il faut reconnaître dans ce couple nu encore à l'état primitif de nature.“ Er bezieht sich dabei auf das entsprechende Sarkophagrelief im Louvre (Clarac, Mus. de Sculpt. 215, 433): allein gerade diese Abweichung verräth eine unsere Erklärung begünstigende Absicht des Künstlers.

[19]) In Betreff der Neuplatoniker vgl. Synes. Hymn. I. v. 78—85. Ἀγαθὰ γὰρ ἔνθεν ἤδη
βροτέου πνεύματος ἀρχὰ
ἀμερίστως ἐμερίσθη,
ὁ καταιβάτας ἐς ὕλαν
νόος ἄφθιτος, τοκήων
θεοκοιράνων ἀποῤῥὼξ,
ὀλίγα μὲν, ἀλλ' ἐκείνων.

Menschen mit den Göttern, seiner Versündigung und seiner Verbannung in die Sphäre des Todes uns vergegenwärtigen.

Die nächste Folge der begangenen Schuld nun sehen wir dargestellt in der zweiten Gruppe. Hephästos begegnet uns hier in demselben Geschäfte, in dem wir ihn schon öfter auftreten sahen: er schmiedet mit seinen Gesellen Bande der Materie, in die sofort die schuldbeladene Seele geschlossen werden soll. Diese Bande jedoch sind hier nicht schon der Leib selbst: es sind die Feuerfesseln der materiellen Lust und Qual. Vom platonischen Standpunkte gefaßt, ist es das Netz der Sinnlichkeit, das hier mit der geistigen Seele verknüpft wird [20]) und diese gleichsam wie mit Fesseln an den Leib schließt. [21]) Die so beschaffene und beschwerte

v. 93—100. ὁ δὲ καὶ ῥέποντι δεσμῷ
χθονίαν εὕρετο μορφὰν,
ἀπὸ δ᾽ ἐστάθη τοκήων.
Δνοφερὰν ἤρυσε λάθαν,
ἀλαωπῆσι μερίμναις
χθόνα θαυμάσας ἀτερπῆ,
θεὸς ἐς θνητὰ δεδορκώς.

[20]) Vgl. Plat. Πολιτ. IV, p. 439 (d. ἐπιθυμητικόν und d. λογιστικόν-νοῦς)

[21]) Vgl. Plat. Phaed. 83 D.: ὅτι ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἧλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾶ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ, δοξάζουσαν ταῦτα ἀληθῆ εἶναι, ἅπερ ἂν καὶ τὸ σῶμα φῇ. — Synes. Hymn. III.

v. 103 ff. Σὺ γὰρ ἐν κόσμῳ
κατέθου ψυχὰν,
διὰ δὲ ψυχᾶς
ἐν σώματι νοῦν
ἔσπειρας, ἄναξ —
κατέβαν ἀπὸ σοῖ
χθονὶ θητεῦσαι
ἀντὶ δὲ θήσσας
γενόμαν δούλα,
ὕλα μὲ μάγοις
ἐπέδησε τέχναις.

v. 88 ff. Ἠ μὰν ἤδη
δνοφερὰν ὕλας
κηλῖδα φέρω
ἔχομαι δὲ πόθοις,
χθονίοις δεσμοῖς.

v. 134 ff. Ἅμμα δὲ κόψον,
χάλασον περόναν
διδύμων πάθεων
οἷσι ψυχὰς
δολόεσσα φύσις
κάμπτει κατὰ γᾶς.

v. 140 ff. Δός με φυγοῖσαν
σώματος ἄταν
θοὸν ἅλμα βαλεῖν

Seite wird alsdann niedergezogen zur Erde, um hier durch die Geburt in einen irdischen Leib wie in ein Gefängniß einzugehen und in ihm die Leidensbahn der Sterblichkeit zu betreten. Die Liebe ihres Schöpfers verläßt sie auch in ihrem Falle nicht; sie begleitet die Unglückliche und nimmt von ihrem Innersten selbst Besitz, um einerseits sie auf ihrer Wanderung gegen die immer tiefer ins Verderben versenkende Materie aufrecht zu halten, andrerseits durch immer erneute Sehnsucht nach dem Göttlichen, dem sie sich entfremdet, sie zum Wiederaufschwung und zur Rückkehr zu begeistern. Auf unserem Bilde ist dieß durch die zwei derselben Gruppe angehörenden kleinen Figuren, die Eros und Psyche darstellen, ausgedrückt. Beide umarmen sich, und es ist offenbar, daß es sich hier nicht um einen sofort ganz sie trennenden Abschied, sondern um die Besiegelung eines für die Psyche auch in ihrer Verbannung fortdauernden Bundes handelt. Es ist wohl die letzte Umarmung vor dem Einzug der Psyche in den Leib, aber Eros begleitet sie als Genius, bis sie vom Leibe befreit wieder in seine Arme zurückkehrt. Der gewöhnliche Mythus dieses Paares wird hier vorausgesetzt, aber, wie auch die folgenden Gruppen zeigen, durchaus frei behandelt, frei im Geiste des Platonismus, der hier wie in keinem Zug des Bildes trefflich ins Licht gestellt und mit dem Christenthum vermittelt ist. Dieß lehrt uns zunächst ein Blick auf jene berühmte Stelle in Platons Phädo, wo von dem ursprünglichen Glücke der Seele, von ihrem Herabsinken zur Erde, ihrer Fesselung im Leibe und ihrem Wiederaufschwung gesprochen wird. Wir haben diese Stelle schon im ersten Theile [22]) ausführlicher behandelt und müssen hier auf die dortige Erklärung verweisen: hinzufügen aber müssen wir, daß nach platonischer Ansicht der im Leib eingeschlossenen Seele das Schöne, das sie in ihrem seligen Urzustande

---

ἐπὶ σὰς αὐλὰς,
ἐπὶ σοὺς κόλπους —
v. 157. Νεῦσον δὲ, πάτερ,
φῶτι μιγεῖσαν
μηκέτι δῦναι
ἐς χθονὸς ἄταν·
ὄφρα δὲ ζωᾶς
ὑλοδιαίτου
δεσμοῖσι μένω,
πραεῖα, μάκαρ,
βόσκοι με τύχα.

[22]) Th. I, p. 112 ff.; insbesondere p. 119 ff.

geschaut, keineswegs ganz verloren gehe, daß es in ihr, wenn gleich nur dunkel, als Erinnerung fortlebe, und daß eben die Macht, die sie mit dem Schönen begleite und auf den Stufen dieser Erinnerung quälend und entzückend wieder emporziehe, die Liebe sei.

Bringen wir hiemit jene Stelle in Platons Symposion [23]) in Verbindung, wo Eros ein großer Dämon und Vermittler genannt wird. „Das Dämonische, heißt es dort, ist zwischen die Gottheit gesetzt und den Menschen. Und welches ist sein Wirken? Es überbringt ausrichtend den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kömmt, von Seite der ersteren Wünsche und Opfer, von diesen Befehle und Vergeltungen der Opfer. So die Mitte zwischen beiden einnehmend bewirkt es, daß beide Sphären sich zu einem Ganzen zusammenschließen.“ — „Nimmer aber tritt die Gottheit unmittelbar mit den Menschen in Verbindung, sondern durch dieses eben wird aller Verkehr, ob er im Schlaf oder im Wachen stattfinde, vermittelt.“ — „Groß ist die Zahl der Dämonen und mannigfach ihr Wirken; einer von ihnen aber ist auch Eros.“ Weiter wird er im Einklang mit dieser Auffassung ein Sohn des von der Weisheit stammenden Poros, des Ueberflusses, genannt, der ihn trunken am Geburtsfeste der Aphrodite, der schönsten unter den Göttinnen, mit Penia, der Armuth, gezeugt. Zwischen das Göttliche nämlich und das Menschliche gestellt ist er reich durch jenes, arm durch dieses; voll Begeisterung und Wonne durch das eine, voll Qualen und Entbehrungen durch das andere: immer aber ist es das Schöne, worauf sein Wirken gerichtet ist, im letzten Grund das an sich Schöne, das allein dem Reingeistigen inwohnt. So ist Eros in Wahrheit Philosoph [24]) und der trefflichste Geleiter und Führer [25]) der in die niedere Sphäre herabziehenden Seele, aus der sie nur durch die Erotik der Philosophie in ihre Heimath zurückkehren kann.

Ein solcher Dämon nun ist auch der Eros auf unserem Bilde, nach der im Neuplatonismus weiter entwickelten Dämonenlehre der Genius, der sich der Seele bei ihrem Einzug in die irdische Sphäre

---

[23]) Plat. Sympos. c. 23 ff. (202 E. ff.)

[24]) Plat. Symp. c. 23 (204 E.): ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ᾽ ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι.

[25]) Ibid. c. 29: ὅτι τούτου τοῦ κτήματος τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει συνεργὸν ἀμείνω Ἔρωτος οὐκ ἄν τις ῥαδίως λάβοι.

zugesellt;[26]) im Sinne des Christenthums,[27]) das die Engel in geläuterter Auffassung an die Stelle der Dämonen setzt, der Schutzengel, dessen besonderer Obhut die Seele auf ihrer Wanderung durch das gefahr- und leidenvolle Leben vertraut wird. Der Künstler läßt hier die Philosophie mit dem Mythus im Christenthum aufgehen, ohne den Formen von jenen zu entsagen; der mythisch-philosophische Eros bleibt mit all seiner Begeisterung für das Schöne, aber diese Begeisterung wird hier zum Gesetz der christlichen Liebe, das Schöne zur Vollkommenheit, wie Christus sie gelehrt.

Ganz im Einklang mit der vorigen Erklärung stellt nun die dritte Gruppe die Sphäre der Erde dar und in ihr den Einzug der Seele in die irdische Laufbahn durch die Geburt. Die Göttin der Erde ist darum auch die erste Figur, die auf Eros und Psyche folgt. Zwei Genien, entgegengesetzten Richtungen zugewandt, helfen ihr ein großes von Blumen und Früchten strotzendes Füllhorn tragen. Passend ist hiedurch die Fülle der Sinnenwelt, die nun die Seele zu umstricken beginnt, zugleich mit dem steten Wechsel zwischen Kommen und Verschwinden gegenüber dem wechsellosen Sein des Geistigen ausgedrückt. Die Göttin, halb sitzend halb liegend, zeigt selbst durch ihre Stellung[28]) an, daß sie zu erneutem Leben sich aufrichte und wendet sich nach der Seite hin, wo eben das von Prometheus geschaffene Menschengebild ins Leben eingetreten. Ueber ihr fährt Eos, den Aufgang des Lebens andeutend, mit dem Sonnengespann empor, und hinter dieser reitet der greise Okeanos, aus dessen Fluten sie gerade sich erhoben, auf einem pferdeähnlichen Thier, einer Art Pegasus des Gewässers,[29])

---

[26]) S. Plotin. Ennead. III, 4: *περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς ζῶντας δαίμονος*. Aber schon Plato spricht von einem solchen Dämon; vgl. Phaed. c. 57: *ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει*. Ausgleichung dieses Looses (*εἰλήχει*) mit dem freien Willen der Seele *Πολιτ.* 618: *ψυχαὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου· οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε· πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης.* — 620: *κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἱρεῖσθαι.* Vgl. in Betreff der Neuplatoniker Creuzer Symb. III, p. 88 ff.

[27]) S. Ev. Matth. XVIII, 10.

[28]) Mehr liegend auf der entgegengesetzten Seite des Bildes, wo der Tod dargestellt ist.

[29]) Ein solches Thier war ohne Zweifel auch jener Vogelgaul, auf dem Okeanos bei Aeschylos (Prometh. 284 ff.) zu Prometheus daherreitet. Die Annahme, daß hier ein Greif gemeint sei (Schol.), ist grundlos. Dem Dich-

daher. Wollte man bei dem letzteren an weiter Nichts als an jenes Homerische
(Od. XIX, 4):

Helios stieg aus den Fluten des schönhinwallenden Stromes
Auf zu bestrahlen die Erde im Hauche der prangenden Frühe —

oder allein an das Element des Wassers, und bei dem Ruder, das er in der Rechten führt, an die durch Prometheus gelehrte Schifffahrt [30]) denken, so würde man gewiß sehr irren. Die Bedeutung, die ihm hier zukömmt, muß aus dem Wesen desselben geschöpft werden. In dieser Beziehung können wir hier die Worte Brauns anführen, der sehr treffend sagt: [31]) „Mit dem Okeanos tritt der Kreislauf des ewig ausströmenden und ewig in sich zurückwogenden Lebens in das Dasein ein. Dieser Moment ist von einer solchen Wichtigkeit, daß er mit Recht als der Grundmoment aller Lebensbewegung gefaßt werden darf. Mit ihm beginnt der Pulsschlag, der in jeglicher Creatur wiederhallt und, obwohl man nicht erwarten darf, daß die alten Dichter ein solches Universalphänomen bis in alle Einzelheiten hinein genau und faßlich geschildert haben sollten, so lassen doch die Ausdrücke des Homer auf eine Gesammtanschauung schließen, der zufolge das ganze System der die Erde überrieselnden und durchrieselnden Gewässer zu einer concreten Anschauung erhoben ist, die dem Adergewebe des animalischen Körpers entspricht." — „Von dem Augenblicke an, wo sich diese gewaltigen Schlagadern in munterem, nie mehr rastendem Takte bewegen, beginnt der Erdkörper ein höheres Leben. Der zweite Schöpfungsmorgen bricht unter dem Jubel aller Creaturen glanzreich an und die Grenzen des Okeanos sind daher mit Recht die Grenzen des Lebens. Wo dieser Wogenschlag aufhört, da hat auch das leibliche Dasein ein Ende." In dieser Bedeutung müssen wir auch hier den Okeanos mit der zum Leben sich aufrichtenden Erde und mit der lebenverkündenden Sonne verbinden. Wir kennen aber noch einen weiteren Zug im Wesen des Okeanos, den der Vermittlung. [32]) Wir müssen auch diesen hier und zwar in der Weise aufnehmen, daß wir ihn nicht bloß auf die Verknüpfung der starren

---

ter lag wohl derselbe Typus wie dem Künstler vor. Welcker (A. Tril. p. 26) denkt an den Pegasus selbst.

[30]) So Böttiger sich beziehend auf Aeschyl. Prom. 467.

[31]) E. Braun, gr. Mythologie I, p. 84.

[32]) Vgl. Th. II, p. 253.

Materie mit dem Geist durch das in die Mitte tretende physische Leben, sondern auch auf die moralische Ausgleichung der Gegensätze zwischen Materie und Geist beziehen. Dadurch erhält auch das Ruder in seiner Hand eine treffende Bedeutung. Lenkend den Lebensstrom des neugeschaffenen Menschen nach den Gesetzen der Natur hilft er zugleich die Seele lenken nach den Gesetzen des Geistes.[33]) Der muschelblasende Triton, der hinter der Erde aufsteigt und dem Okeanos nicht angehört, deutet hin auf das innere Gewässer und auf die Theilnahme, die auch dieses dem kommenden Menschen gewährt. Dadurch wird einerseits der Schauplatz, auf dem dieser sich bewegen soll, neben der Erde ergänzt, andrerseits die Betheiligung des Wassers bei der Bildung des Stoffes, aus welchem der Leib geformt wird, ausgedrückt. Dieser Stoff, der Erde in weiterem Sinne, von der das Wasser nicht ausgeschlossen ist, entnommen, füllt auf dem Bilde den Korb, der entsprechend dieser Auffassung gerade zwischen Prometheus und der Erdgöttin angebracht ist.

Nun folgt Prometheus selbst, der so eben das auf seinem rechten Schenkel aufgerichtete Menschengebilde vollendet. Er berührt mit den Fingerspitzen der Linken sein Haupt, während Athene die Seele in der Gestalt eines Schmetterlings in dasselbe eingehen läßt. Es ist der Augenblick der Geburt, den dieser Akt vergegenwärtigt. Darum stehen hinter Prometheus und seinem Geschöpf, hinweisend auf die mit der Geburt beginnende Schicksalsmacht, Klotho die Spindel drehend und Lachesis mit dem Radius auf die Sternkugel zeigend. Unmittelbar hierauf betritt der Mensch selbst die ihm bestimmte Laufbahn, gestellt neben den Baum des irdischen Lebens, das nun mit allen seinen Genüssen und Kämpfen sich vor ihm entfalten soll. Doch nicht verlassen, nicht ein bloßer Spielball des hier waltenden Wechsels, nicht ein Sklave des ihm zugemessenen Schicksals blickt er hin auf diesen neuen Schauplatz des Daseins: nicht allein bleibt ihm der schützende Einfluß des Genius, der seiner Seele, bevor sie der Geburt zuwanderte, den Kuß der Liebe aufdrückte, sondern es nimmt ihn auch hier dieselbe Göttin, die

---

[33]) Vgl. das Ruder der Tyche (Plutarch. de fort. rom. c. 4). Auf christlichen Sarkophagen (so in den Catakomben zu Rom) aus den ersten Jahrh. kömmt öfter ein Schiff vor, die Fahrt der Seele auf dem Strom des Lebens bezeichnend, und ihr Steuern nach dem Port des Heiles.

seine Seele in den Leib einführte, Athene, in ihren besonderen Schutz. Dieß die Bedeutung des Schildes, mit dem sie ihn fast seiner ganzen Länge nach deckt;[34]) und damit kein Zweifel sei, welche Art des Schutzes ihm zu Theil werde, steht oben auf dem Rande des Schildes eine Eule so, daß, wenn er sich umwendet, sie ihm gerade in die Augen blickt. Passender konnte die Glaukopis nicht bezeichnet, augenscheinlicher die Absicht ihres Schutzes nicht ausgedrückt werden; und gewiß würde man, wollte man sie hier bloß in der gewöhnlichen Funktion der Beseelung fassen, sehr irren. Während jener Genius mit der Kraft der Liebe die Seele zum Göttlichen zurückzieht, erschließt Athene in ihr die Erkenntniß des Göttlichen, waffnet sie mit unerschütterlichem Muthe gegen das Materielle und verschafft ihr, wenn sie würdig ihres Schutzes sich erweist, die Palme des Sieges. Wieder finden wir uns hier durchaus auf dem Felde des Platonismus und zwar in einem Punkte, wo dieser am innigsten mit dem Christenthum zusammenhängt. Wie der Hauch des athenienfischen Geistes am reinsten weht in den Schriften Platos, so steht auch dem Platonismus keine Gottheit näher als die Beschützerin Athens. An die Spitze aller ethischen Bezüge stellt Plato die reine Vernunfterkenntniß und läßt alle übrigen in dieser sich vollenden;[35]) eben diese Erkenntniß aber ist, wenn ein mythischer Begriff an die Stelle eines philosophischen gesetzt wird, durch die Athene vertreten, ja es hat sogar solche gegeben, welche in ihr nur eine Personifikation von jener erkannten. Weiter läßt Plato aus dem zwischen dem Geistigen und

[34]) Wie es bei Homer von Teukros heißt und dem thurmgleichen Schild des Aias (Il. VIII, 271): *παῖς ὡς ὑπὸ μητέρα δύσκεν εἰς Αἴαντ᾽· ὁ δέ μιν σάκεϊ κρύπτασκε φαεινῷ.* In Bezug auf Athene wird man erinnert an die Stelle bei Aeschylos, wo es von ihr heißt (Eumenid. 955): *Παλλάδος δ᾽ ὑπὸ πτεροῖς ὄντας ἅζεται πατήρ.*

[35]) *σοφία;* speciell als Thätigkeit des *νοῦς* gefaßt *φρόνησις* Vgl. auch Synes. Hymn. I, 29 ff.

Ἐμὲ δ᾽ ἀψόφητον εἴη
βιοτὰν ἄσημον ἕλκειν,
τὰ μὲν ἐς ἄλλους ἄσημον,
τὰ δὲ πρὸς θεὸν εἰδότα.
Σοφία δέ μοι παρείη
ἀγαθὰ μὲν νεότατα,
ἀγαθὰ δὲ γῆρας ἕλκειν,
ἀγαθὰ δ᾽ ἄνασσα πλούτου.
Πενίαν δ᾽ ἄμοχθος οἴσει
σοφία γελῶσα, πικραῖς
ἄβατον βίου μερίμναις.

Sinnlichen wirkenden Muthe die Tapferkeit entspringen und bezeichnet diese als diejenige Tugend, welche für jenes immer gegen dieses die Waffe führe. Eben in diesem Sinne sehen wir auch vorzugsweise die Athene wirken; sie ist Kriegerin, nicht auf dem Gebiete der Leidenschaft, sondern auf dem des Geistes, um die Leidenschaft in Fesseln zu legen. Plato knüpft ferner an die Seelenruhe, die aus der Herrschaft des über die Sinnlichkeit siegreichen Geistes hervorgeht, diejenige Tugend, die er Besonnenheit nennt. In Betreff der Athene gibt uns das Ideal des Phidias, in dem die reinste Auffassung und die vollendetste Darstellung der Göttin sich findet, den Beweis, daß gerade diese Besonnenheit ein Hauptzug ihres Wesens war. Den Kreis der Tugenden schließt Plato mit der Gerechtigkeit und bringt durch sie die Alleinherrschaft des Geistes mit der Freiheit der einzelnen Kräfte in Einklang. Blicken wir wieder auf die Athene, so ist in ihr der Begriff der Gerechtigkeit, speciell in so fern sie Schutzgöttin des Staates ist, am reinsten und zwar in einer Weise zur Entwicklung gekommen, wie er am nächsten sich an das Christenthum anschließt. Statt aller weiteren Erörterung genügt hier die Verweisung auf die Rolle, die sie in den Eumeniden des Aeschylos spielt. Als höchste Richterin wird sie hier selbst von Apollo, der den umhergejagten Orestes an sie verweist, anerkannt. Während aber die furchtbaren Göttinnen Rache fordern für den begangenen Frevel, Blut für Blut, setzt sie an die Stelle des alten blutigen Gesetzes das der Liebe, wirft zur Entscheidung den weißen Stein in die Urne und bewirkt die Lossprechung des in Demuth ihr sich ergebenden Orestes. Wenn irgendwo im heidnischen Alterthum, so ist hier in diesem Stimmstein der Athene der Zug der Gnade, durch den die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit in Liebe sich umwandelt, angedeutet. Zugleich wird die Göttin hier als Gründerin des heiligsten Gerichtshofes in Athen, dessen Aussprüche nur durch die reinste Humanität geleitet werden sollten, und als Versöhnerin der alten Rachegewalten mit der neuen Verfassung der Milde dargestellt. Durch alle diese Züge, insbesondere durch den letzteren, sehen wir Athene in ethischer Beziehung zu einer Höhe erhoben, über die das Heidenthum überhaupt sich nicht hinausschwang und die wir als nächsten Uebergang zum Christenthum betrachten müssen. Wir sehen in ihr aber auch die reinste Repräsentantin der platonischen Ethik, die uns auf derselben Höhe be-

gegnet, oder vielmehr in dieser den reinsten Ausdruck der Cultur, zu dem der heidnische Geist unter ihrem Schutz sich aufgeschwungen. Betrachtet nun Plato weiter die Philosophie in ethischer Beziehung als eine Erlöserin der Menschen und diese als der Erlösung aus ihrem schuldbeladenen Zustande durchaus bedürftig, so ist offenbar, daß der Platoniker, wenn er aus der heidnischen Religion einen Ausdruck schöpfen wollte, eben wegen des Verhältnisses, das wir nachgewiesen, der Athene dieselbe Heilwirkung zuerkennen mußte. Auch konnte in der That aus dem Heidenthum überhaupt keine Gottheit geeigneter an diese Stelle gerückt werden als die reine aus dem Geiste des Zeus und der göttlichen Weisheit entsprossene Athene, von der es schon bei Pindar heißt, daß sie zur Rechten ihres Vaters ihren Platz habe [36]), und die bei Aeschylos selbst von sich sagt, daß sie allein die Schlüssel zum Gemach kenne, in dem jener die Blitze verborgen halte. [37])

Fassen wir nun Athene in diesem Sinne — und es läßt sich nicht leicht absehen, wie eine andere Auffassung sich sollte rechtfertigen lassen, — so ergibt sich auch, wie innig auf unserem Bilde durch sie diese Gruppe mit der vorhergehenden zusammenhängt, wie passend insbesondere sie selbst dem Eros dort gegenüber steht. [38])

---

[36]) Fragm. XI, 9 (Diss.): ἄγχιστα δεξιὰν κατὰ χεῖρα πατρὸς ἴζεαι.

[37]) Aeschyl. Eum. 827: καὶ κλῇδας οἶδα δωμάτων μόνη θεῶν, ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος.

[38]) Vgl. hier auch Synes. Hymn. I, 102 ff.:

Ἔνι καὶ δεῦρο πεσόντων
ἀναγώγιός τις ἀλκά,
ὅτε κυμάτων φυγόντες
βιοτησίων, ἀκηδεῖς
ἁγίας ἔστειλαν οἴμους
πρὸς ἀνάκτορον τοκῆος.
Μάκαρ, ὅστις βορὸν ὕλας
προφυγὼν ὕλαγμα, καὶ γᾶς
ἀναδὺς, ἅλματι κούφῳ
ἴχνος ἐς θεὸν τιταίνει.

Μάκαρ, ὅστις μετὰ μοίρας,
μετὰ μόχθους, μετὰ πικροὺς
χθονογηθεῖς μελεδῶνας,
ἐπιβὰς νόου κελεύθων,
βυθὸν εἶδεν θεολαμπῆ.
Πόνος εἰς ὅλαν τανύσαι
κραδίαν ὅλοισι ταρσοῖς
ἀναγωγίων ἐρώτων.
Μόνον ἐμπέδωσον ὁρμὰν
νοερηφόροισιν ὁρμαῖς.

Zugleich ist klar, wie nur so das Ganze in richtiger Proportion sich darstellt, indem nun nicht allein, wie es auf den ersten Anblick erscheinen möchte, das Sein vor und nach dem irdischen Leben, sowie der jedesmalige Uebergang, sondern auch dieses Leben selbst eine entsprechende Vertretung erhält.

Mit der folgenden Gruppe beginnt die zweite Hälfte des Ideenkreises, den uns das Bild vergegenwärtigt. Während in der ersten die Seele aus der himmlischen Region schied, um die Erde zu bewohnen, scheidet sie in dieser nun von der Erde, um zur seligen Wohnung zurückzugelangen. Dort war das Leben mit Allem, was ihm vorausging, hier ist der Tod mit dem, was ihm folgt, Objekt der Darstellung. Passend ist daher die erste Figur in der nächsten vierten Gruppe von der letzten in der vorhergehenden, der Athene, abgewandt, und es ist offenbar, daß sie auch dem Wesen nach in einem Gegensatz zu ihr gedacht werden müsse. Man hat sie bald für eine Mnemosyne, bald für eine Personifikation der Todtenklage oder selbst für eine Klagefrau, bald für eine Mors gehalten, ohne genau die Stellung, welche sie hier einnimmt, ins Auge zu fassen. Keine Göttin kann hier mehr am Platze sein als die Venus Libitina. Nur diese bildet einerseits den geforderten Gegensatz zur Athene und tritt andrerseits allein in eine der Idee des Ganzen angemessene Verbindung mit dem Todteneros neben dem Leichnam, der dritten Möra mit der aufgeschlagenen Rolle und dem aufsteigenden Mondgespann. Auch enthält ihre Darstellung auf dem Bilde nichts, was ihrem Wesen nicht vollkommen entspräche. Was nun zunächst ihr Verhältniß zur Athene betrifft, so vollzieht sie, während diese beseelend wirkt, die Entseelung.[39]) Sie streckt das Gebilde das Prometheus, das Athene aufgerichtet, wie-

---

ὁ δέ τοι πέλας φανεῖται
γενέτας, χεῖρας ὀρεγνύς.
Προθέοισα γάρ τις ἀκτὶς
καταλάμψει μὲν ἀταρποὺς,
πετάσει δέ τοι νοητὸν
πεδίον, κάλλεος ἀρχάν.

[39]) In so fern trifft sie zusammen mit der Mors (vgl. Horat. Carm. III, 30, 6: non omnis moriar multaque pars mei Vitabit Libitinam), ohne mit ihr, die einen viel engeren Begriff hat, identisch zu sein. Für die Libitina spricht auch Gerhard Prodrom. p. 251. Eine Mors erkennt hier Jahn Annales p. 310; auch stellt er die Figur mit Unrecht dem Prometheus anstatt der Athene gegenüber.

der zu Boden. Jene wirkt mit der Macht des Ewigen, und bemächtigt sich des Unsterblichen; diese mit der Macht des Wechsels, und erfaßt das Sterbliche[40]). Staub und Asche wird darum der Mensch, in so fern er dieser anheimfällt. So sind beide wie das Wesen des unsterblichen Geistes und des vergänglichen Leibes im Menschen selbst sich entgegengesetzt. Trotz dieses Gegensatzes aber sind doch beide wieder in echt platonischem wie in christlichem Sinne durch Einen gemeinschaftlichen Zug des Wirkens verknüpft, durch das Moment der Liebe. Liebend stellt Athene den Belebten unter den Schutz ihres Schildes; dem Dämon der Liebe selbst, ihrem eigenen Sohne überläßt Venus den Todten. Ja selbst im Leben schon wirkt Athene durch diesen Zug im Einklang mit Venus; denn eben indem sie sich zur Liebe gesellt, treibt sie fort und fort den Geist, auf den Tod zu sinnen.[41]) Umgekehrt aber wirkt auch Venus im Tode übereinstimmend mit Athene, indem sie eben in ihrem Sohne die Liebe bewirken läßt,[42]) daß der Mensch zu neuem Leben auferstehe. Ja selbst der Leib, der in Staub zerfällt, wird unter ihrer Macht, eben weil sie ihren Wechsel in Einklang mit dem Wechsellosen setzt, aus dem Staub wieder zu neuer Form sich sammeln. Wie sehr aber nun diese Venus von der Mors, obwohl sie mit dieser in Einem Punkte zusammentrifft, verschieden sei, wie übereinstimmend andrerseits auf dem Bilde mit Eros, mit dem Gespann des Mondes, dem Symbol des neuaufleuchtenden Lebens, mit der sitzenden Möra, an deren Wirkungskreis auch sie in gewisser Beziehung Theil nimmt, bedarf kaum noch einer Andeutung.

Eros sofort setzt die umgestürzte Fackel auf die Brust des Todten und über dem Trauerkranz, den er mit der Linken jene umschlingend festhält, flattert die Seele in Gestalt eines Schmetterlings auf. So kehrt hier derselbe Eros, von dem wir oben gesehen, daß er als Genius der Seele beigesellt wurde und unsichtbar sie durch das Leben geleitete, sichtbar wieder. Die Fackel ihres Lebens in der Hand hat er sie bis zum Grabe geleitet, aber in demselben Moment und an derselben Stelle, wo jene erlischt,

---

40) Daher gehört auch der Libitina vorzugsweise der Leichnam an.

41) Plat. Phaed. c. IX: *κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.*

42) Vgl. Sympos. c. XXV: *ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν Ἔρωτα εἶναι.*

erweckt er sie, mit dem Wehen der Liebe ihre Schwingen[43]) hebend, zu geistigem Leben wieder. Es ist in christlichem Sinne der Todesengel, der liebend dem Hingeschiedenen naht; in platonischem Sinne ist es jener Genius, von dem es im Phädo heißt, daß er unmittelbar nach dem Hinsterben des Leibes der Seele erscheine, um ihr, wie er im Leben ihr zugeordnet war, auch im Tode Führer und Beschützer zu sein.[44]) Auch kann hier jenes Zuges in der Erzählung des Apulejus gedacht werden, wo Eros die in der Unterwelt in Schlummer versunkene Psyche durch einen Pfeil, den er aus dem Köcher hervorzieht, wieder weckt und dann zum Throne des Zeus emporfliegt, um von diesem ihre Erhebung und ihre ewige Vereinigung mit ihm zu erflehen.[45])

Die aufflatternde Seele blickt in die Rolle,[46]) welche die dritte Möra, die Atropos, die passend erst hier, wo das Reich des Todes beginnt, ihren Platz erhalten hat, auf den Knien vor

---

[43]) Schon im Leben bewirkt Eros mit Athene oder der *Ἔρως φιλόσοφος*, daß der Seele die Schwingen wieder wachsen, und von denjenigen, welche diesem in Wahrheit folgen, heißt es im Phaedr. c. 37: *μακάριον μὲν καὶ ὁμονοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγουσιν, ἐγκρατεῖς αὑτῶν καὶ κόσμιοι ὄντες, δουλωσάμενοι μὲν ᾧ κακία ψυχῆς ἐνεγίγνετο, ἐλευθερώσαντες δὲ ᾧ ἀρετή· τελευτήσαντες δὲ δὴ, ὑπόπτεροι καὶ ἐλαφροὶ γεγονότες τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἓν νενικήκασιν, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι ἀνθρώπῳ.*

[44]) Plat. Phaed. c. 57: *λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὕτως ἄγειν ἐπιχειρεῖ.* Lessing hat auf die platonischen Ansichten zu wenig Rücksicht genommen, wenn er in seiner Abhandlung (Wie d. A. d. T. g.) in Betreff eben dieser kleinen Gruppe, die er dort hat abbilden lassen, sagt, „daß nach der Denkungsart der Alten der eigentliche Schutzgeist des Menschen den völligen Tod desselben nicht abwartete, sondern sich von ihm noch eher trennte, als in ihm die völlige Trennung zwischen Leib und Seele geschah" — „und daß folglich auch dieser Genius der eigentliche Genius des eben verschiedenen Menschen, auf dessen Brust er sich mit der Fackel stützt, nicht sein könne." — Ganz in derselben Stellung mit gesenkter Fackel und dem Kranz ist der Todtengenius abgebildet auf dem im Vatikan befindlichen Aschengefäß des Severeanus und seines Sohnes Blolo (S. Gerhard Arch. Z. 1848, Taf. XXII, p. 339 ff.), und damit kein Zweifel obwalte, daß dieser Todtengenius Eros sei, hängt über ihm Bogen und Köcher. Uebrigens ist diesem Eros hier noch ein zweiter auf der anderen Querseite des Gefäßes gegenübergestellt, die Psyche mit der Fackel brennend: hinweisend darauf, daß der Tod nicht bloß ein Sieg der Liebe über die Materie, sondern zugleich eine Läuterung der Seele durch die Liebe sei.

[45]) Apulej. M. VI.

[46]) Vgl. den Todteneros in der Schicksalsrolle lesend auf einem Smaragdpraser der Stoschischen Sammlung (Gerhard über d. Gott Eros, Taf. V. 9).

sich aufrollt. Sie sieht hier eingeschrieben all ihr Thun und Lassen während des Lebens; und die Möra ist es, die es ihr vorhält, weil eben durch den Inhalt der Rolle ihr Schicksal bedingt ist. Nichts von Allem, was der Mensch in dieser Welt sich erwirbt und besitzt, nimmt er nach christlichem Dogma in die andere mit sich als seine Tugenden und seine Sünden. Und in Platons Phädo [47]) heißt es: „Nichts Anderes bleibt der Seele, wenn sie vom Leben scheidet, als ihre Bildung und ihre Entwicklung; auch behauptet man, daß diese schon sogleich nach dem Hinsterben, wenn sie die Wanderung dorthin antritt, ihr am meisten Nutzen oder Schaden bringe." Was somit in der Rolle der Schicksalsgöttin steht, ist in die scheidende Seele selbst eingeschrieben; es ist die Errungenschaft ihres ganzen Wandels im Leben, der geistige Bau, den sie in sich selbst aus ihrem eigenen Denken und Handeln geschaffen, und der, je nachdem er dem Wesen des Geistes entspricht, ihren Werth bestimmt. Es ist in Wahrheit das Kunstwerk des Lebens, dessen eigene Schöpferin sie ist, und das ihr mit allen Formen des Schönen wie des Häßlichen mitfolgt. Sehr sinnreich ist durch das Blicken der Seele in die Rolle der Zug der Erinnerung ausgedrückt, in der das Bewußtsein jener Formen sich darstellt. Ist ja eben dieß die höchste Bedeutung des Gedächtnisses und der Erinnerung, daß durch sie jener geistige Bau, selbst unabhängig vom Leibe, erhalten und immer wieder dem Bewußtsein zur Beglückung oder zur Erniedrigung vorgeführt wird. [48])

Wir müssen in der Entfaltung dieser Rolle zugleich das Gericht der Seele erkennen, das nach dem Grade ihrer Vollkommenheit über ihr weiteres Loos entscheidet. Auch nach Plato wird die

---

[47]) Plat. Phaed. c. 57: *οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἔχουσα εἰς Ἅιδου ἡ ψυχὴ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς, ἃ δὴ καὶ μέγιστα λέγεται ὠφελεῖν ἢ βλάπτειν τὸν τελευτήσαντα εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῆς ἐκεῖσε πορείας.* Vgl. Gorg. 525: *ἔνδηλα πάντα ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπειδὰν γυμνωθῇ τοῦ σώματος, τά τε τῆς φύσεως καὶ τὰ παθήματα ἃ διὰ τὴν ἐπιτήδευσιν ἑκάστου πράγματος ἔσχεν ἐν τῇ ψυχῇ ὁ ἄνθρωπος.* Vgl. auch *Πολιτ.* 615: *τοὺς μὲν δικαίους κελεύειν πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ, σημεῖα περιάψαντας τῶν δεδικασμένων ἐν τῷ πρόσθεν, τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἀριστεράν τε καὶ κάτω, ἔχοντας καὶ τούτους ἐν τῷ ὄπισθεν σημεῖα πάντων ὧν ἔπραξαν.*

[48]) Diese Erinnerung jedoch muß von jener anderen, welche nach platonischer Ansicht der Seele auf ihrer ganzen Wanderung noch von ihrem früheren göttlichen Leben bleibt, unterschieden werden. Wie wenig daher außerdem noch eine Mnemosyne, wie man wollte, mit Rücksicht auf diese letztere hier am Platze gewesen wäre, versteht sich von selbst.

Seele, sobald sie vom Leibe getrennt ist, zuerst von dem ihr zugeordneten Genius vor Gericht geführt, bevor sie die Wanderung nach ihrem künftigen Aufenthalte antritt.[49] Niemand wird dabei eine augenscheinlichere Darstellung des Gerichtes selbst, das hier nicht am Platze gewesen wäre, vermissen. Fassen wir nun die Atropos, die wir allerdings nicht als Richterin betrachten können, in dem eben bezeichneten Sinne, so ergibt sich leicht, daß durch sie selbst zwar das Gericht nicht vertreten, aber als Nothwendigkeit ausgesprochen ist, ja daß der Künstler aus einer Reihe von Vorstellungen, die ihm gegeben waren, treffend gerade die mittlere am meisten in die Augen fallende herausgriff, es der Phantasie überlassend, von ihr aus die übrigen zu ergänzen.

Die fünfte Gruppe eröffnet Hermes, der über die Erde[50] hinwegschreitend die nun ihm übergebene Seele an den Ort ihrer Bestimmung bringt. So ist auch bei Plato der Genius, der die Seele unmittelbar nach dem Tode empfängt, von dem Führer,[51] der sie nach Vollziehung des Gerichtes geleitet, unterschieden. Ebenso erhält bei Apulejus, nachdem Eros die Psyche im Todtenreiche geweckt, Hermes von Zeus, an den jener indessen mit Bitten sich gewandt, den Auftrag, sie in den Olymp abzuholen. Hierauf wird ihr Ambrosia und Nektar gereicht, damit sie fortan unsterblich sei, wie Eros, und mit ihm in reiner Ehe zum Genusse ewiger Freuden sich verbinde.[52] Daß auch der Seele auf unserem Bilde ein ähnliches Loos beschieden sei, läßt sich aus den weiteren Figuren, welche dieser Gruppe angehören, schließen. Prometheus, an den Caucasus festgeschmiedet, wird gerade in dem Augenblick, wo der unheilvolle Geier ihm aufs Neue die Leber zerfressen will, durch Herakles, der rettend herankömmt, von seinen Leiden befreit. So entspricht diese Gruppe ganz jener zweiten auf der entgegengesetzten Seite des

---

[49]) Plat. Phaed. l. c.: *εἰς δή τινα τόπον, οἶ δεῖ τοὺς ξυλλεγέντας διαδικασαμένους εἰς Ἅιδου πορεύεσθαι.*

[50]) Während diese auf der anderen Seite sich zum Leben erhob, neigt sie jetzt sich zum Tode. Auch ist nur noch Ein Genius ihr beigesellt.

[51]) Phaed. l. c.: *μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου, ᾧ δὴ προστέτακται τοὺς ἐνθένδε ἐκεῖσε πορεῦσαι.* Diese Worte setzen einen allgemeinen, von dem besondern im Vorhergehenden genannten Genius verschiedenen, Führer voraus.

[52]) Met. lib. VI: Et illico per Mercurium arripi Psychem et in coelum perduci jubet. Porrecto ambrosiae poculo, sume, inquit, Psyche, et immortalis esto: nec unquam digredietur a tuo nexu Cupido, sed istae vobis erunt perpetuae nuptiae

Bildes, wie ein gleiches Verhältniß auch zwischen den beiden mittleren und den beiden äußersten stattfindet. Der dortigen Fesselung durch Hephästos steht hier die Befreiung durch Herakles gegenüber; dem Eros dort mit der kommenden Seele Hermes hier mit der scheidenden. In welchem Sinne nun die That des Herakles zu fassen sei, darüber haben wir früher [53]) schon mit Angabe der wesentlichen Punkte gesprochen. Während wir aber dort uns an den Geist des Aeschylos halten mußten, sind wir hier genöthigt, dem Geist des Künstlers, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, zu folgen.

Die Erlösung des Menschen wird im Platonismus ebenso wie im Christenthum als nothwendig erkannt. Ohne sie würde er nach beiden immer mehr von Gott sich entfremden und endlich namenlosem Elend anheimfallen. Oben schon haben wir in der Athene eine Erlöserin gefunden in der Weise, wie Plato die Philosophie [54]) eine solche genannt hat. Diese Erlösung jedoch genügt nicht, um den Menschen über alles Leid, das ihm anklebt, frei zu stellen. Zwar wirkt sie, wie das Christenthum, vor Allem mit der göttlichen Kraft der Liebe, sie schirmt im Kampfe mit dem Bösen, läutert durch Erkenntniß und führt durch Frömmigkeit selbst zur Gottähnlichkeit empor; aber noch bleibt die Kluft, die durch den ursprünglichen Abfall zwischen Gott und der Menschheit eingetreten ist, unausgefüllt, noch ist die Schuld, die in Folge dieses Abfalls auf dieser lastet, nicht getilgt, der Stachel des Todes, dem sie verfallen, nicht überwunden, die Versöhnung mit Gott nicht hergestellt. Die Erlösung nun auch von dieser Seite darzustellen, ist, wenn wir consequent dem Ideengang des Ganzen folgen, Zweck dieser Gruppe.

Der Künstler setzt hier an die Stelle von Christus mit Beziehung auf das oben angegebene Erlösungswerk geradezu den Herakles. [55]) Dieß kann um so weniger befremden, wenn man be-

---

[53]) S. Th. II, p. 259 ff.

[54]) Phaed. c. 33: *γιγνώσκουσι γὰρ οἱ φιλομαθεῖς, ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ ὥσπερ δι᾽ εἰργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα, ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι᾽ αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένην, καὶ τοῦ εἰργμοῦ τὴν δεινότητα κατιδοῦσα, ὅτι δι᾽ ἐπιθυμίας ἐστὶν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος ξυλλήπτωρ εἴη τῷ δεδέσθαι — ἠρέμα παραμυθεῖται καὶ λύειν ἐπιχειρεῖ.*

[55]) Ueber den Mangel an eigentlichen Christusbildern noch im vierten Jahrhundert S. Münter Sinnbilder und Kunstvorstell. der alten Christen II, p. 1 — 26.

denkt, daß auf christlichen Sarkophagen Christus auch unter dem Bilde des Orpheus[56]) dargestellt sich findet. Wie bei diesem, namentlich aus dem Kreise der Mysterien, in denen er eine so bedeutende Rolle spielte, einzelne Momente aufgegriffen werden konnten, die eine Vergleichung gestatteten, so konnte dieß auch, nur in anderer Beziehung, bei Herakles geschehen. Indem der Vater der Götter und der Menschen einer sterblichen Königstochter nahte, um den Herakles zu zeugen, stieg er in ihm selbst zu den Menschen herab, um unter ihnen zu wandeln, für sie zu leiden und die Ursache der Leiden zu besiegen, ihnen ein Abwehrer des Fluches zu sein und ein Bringer des Heiles.[57]) Er begab sich selbst in das Reich des Todes hinab, um diesen zu überwinden,[58]) gab sich zur Sühne dem Feuertode hin auf dem Berge Oeta[59]) und erhob sich dann als Gott verklärt in den Olymp, wo er in der Nähe seines Vaters ewiger Herrlichkeit sich erfreute.[60]) Es ist offenbar, daß diese Züge, obwohl sie weit entfernt sind von dem Werk des wahren Erlösers, zunächst den Künstler, der einmal heidnischer Typen sich nicht entschlagen wollte, veranlassen konnten, dem Herakles, wenn auch nur im Bilde, die oben bezeichnete Stelle einzuräumen. Den Mittelpunkt seiner heilwirkenden Thaten aber mußte er bei dieser Auffassung in der Erlösung des Prometheus, der hier die mit Schuld belastete Menschheit vertritt, und in der Wiederversöhnung desselben mit dem höchsten das All mit Weisheit und Liebe beherrschenden Gotte finden.

Stellen wir nun den Herakles von diesem Gesichtspunkt aus der Athene in der vorigen Gruppe gegenüber, so sehen wir, daß der Künstler eben durch diese beiden die durch Christus vollzogene Erlösung darstellen wollte: vorzugsweise mit Rücksicht auf die Lehre durch die aus dem Geiste des höchsten Gottes entsprossene Tochter, mit Rücksicht auf die That durch den mit einer

---

[56]) S. Münter I, p. 89.
[57]) Vgl. Th. II, p. 213. 214.
[58]) Vgl. außer der eben cit. Stelle Th. II, 188. 198. III, 412. 415. 421.
[59]) Vgl. Th. II, 265. 287.
[60]) S. Pind. Nem. 1, v. 69 ff.

αὐτὸν μὰν ἐν εἰράνᾳ καμάτων μεγάλων ἐν σχερῷ
ἁσυχίαν τὸν ἅπαντα χρόνον ποινὰν λαχόντ' ἐξαίρετον
ὀλβίοις ἐν δώμασι, δεξάμενον θαλερὰν Ἥβαν ἄκοιτιν καὶ γάμον
δαίσαντα, παρ' Διὶ Κρονίδᾳ σεμνὸν αἰνήσειν δόμον.

Sterblichen gezeugten alles Heil des Heldenthums in sich vereinigenden Sohn.

Auch mit dem Eros, wie er hier gefaßt wird, steht dieser Herakles, wie Athene, in der innigsten Verbindung. Alle drei setzen sich in ihrem Wirken die Erlösung des Menschen aus der Noth des Bösen, die Rückkehr desselben zu Gott, der alles Guten Urquell ist, die Verherrlichung des Göttlichen zum Ziele: und während Athene zur Rechten des Vaters ihren Platz erhält,[61]) wird Eros in der Wohnung der Seligen von demselben Vater mit Psyche, Herakles mit Hebe vermählt.

Die letzte Scene, mit welcher die ganze Figurenreihe wieder zu ihrem Anfang zurückkehrt, stellt einen Alten dar, welcher auf der Höhe eines Berges sitzend mit der Rechten ein Füllhorn hält, mit der Linken aber einen Baum von derselben Art, wie wir ihn schon bei der ersten Gruppe gesehen, umschlingt. Man hat früher das Füllhorn unrichtig für eine Schlange gehalten[62]) und in dem Alten bald Moses, bald Jehova, bald den Satan, bald den Atlas, bald den Genius des Berges Caucasus erkannt. Schon die große Verschiedenheit dieser Erklärungen erregt Zweifel gegen alle, und wir sehen uns genöthigt, eine befriedigende Lösung geradezu auf einem anderen Felde zu suchen.

Ueber den Gesichtspunkt, von dem wir ausgehen müssen, kann, wenn wir die künstlerische Anordnung der einzelnen Gruppen genau ins Auge fassen, kein Zweifel sein. Wie die vorhergehende Gruppe mit dem erlösenden Herakles der zweiten mit dem fesselnden Hephästos gegenübersteht, und wie ebenso ein entsprechendes Verhältniß in den mittleren sich findet, so entspricht diese letzte Scene mit dem Alten der ersten mit Meschia und Meschiane. Wir sind daher schon durch die Gesetze der Kunst genöthigt, hier ebenso wie dort die Erklärung an persische Vorstellungen, wie sie durch die Mithriaka den Griechen und Römern bekannt wurden, zu knüpfen; aber auch

---

[61]) Pind. Fragm. XI, 9 (Dissen).

[62]) Jahn hat das Füllhorn aufgenommen, wie auch schon Zoega hier ein solches erkannt hatte, und sieht mit Viskonti und Müller in dem Alten, worin Guigniaut ihm beistimmt „le dieu du mont Caucase.“ Früher hatte Guigniaut hier den „tentateur“ gesehen, und es läßt sich nicht läugnen, daß Vieles für diese Deutung sprechen würde, wenn die erste Gruppe auf Adam und Eva bezogen werden könnte, und die Schlange richtig wäre. Für Moses hat Creuzer, für Jehova Gessner, für Atlas Foggini gesprochen.

der Ideengang, den wir bisher verfolgt, läßt uns nur in diesem Kreise einen passenden Schluß finden.

Der Berg, an dessen niederen Vorsprüngen Prometheus gefesselt hängt, ist allerdings der Caucasus; wir müssen aber hier zunächst an den indischen Caucasus oder Paropamisus denken und zugleich beachten, daß dieser, wie auch im gewöhnlichen Prometheusmythus der Berg selbst ein mythischer war, in den Vorstellungen der Perser mit dem Albordj zusammenfiel. Dieser letztere findet sich auch dargestellt auf den Mithreen in der Weise, daß um seine Höhen Sonne und Mond kreisen und an seinem Fuße vor einer Höhle Mithras das heilige Opfer vollbringt: in der Vorstellung ein wirklicher, in der Wirklichkeit aber ein bloß vorgestellter Berg. Einzelne Theile des Albordj haben verschiedene Namen, sein Schutzgeist aber ist der mit den heilbringenden Izeds Raschne=Rast und Hom aufs innigste verbundene Ized Barzo oder Bordj. Von den Höhen des Berges herab, wo an heiligen Quellen der gepriesene Hom, der Lebensbaum, wächst, sendet er alle Fülle des Segens den Lebenden auf der Erde zu, aber auch den Todten ist er ein erhabener Beschützer und Geleiter, denn die höchsten Theile des Berges, hinaufreichend in die Sphären der Gestirne, fallen zusammen mit Behescht und Gorotman, wo die seligen Feruers wohnen, wo Ormuzd im Lichte thront, wo auch der höchste Führer und Vermittler Mithras seinen Sitz hat. Vergleichen wir in Betreff dieses Berges folgende Stellen aus dem Zendavesta und Bundehesch: „Urerst[63]) entstand Albordj, darauf die übrigen Berge der Erde: erst nachdem sich jener überallhin ausgebreitet, gelangten auch diese zur Vervielfältigung, entsprossen aus der Wurzel Albordj's.“ „Er[64]) ging hervor in fünfzehn Jahren und brauchte achthundert Jahre zum ganzen Wachsthum: in zweihundert stieg er bis an den Sternenhimmel empor, in zweihundert bis an den Kreis des Mondhimmels, in zweihundert bis zur Sonnensphäre und in den letzten zweihundert erhob er sich bis zum ersten Lichte.“ „Lobpreis[65]) Ormuzd, in Licht und Glorie glänzend, den Amschaspands, dem ormuzdgeschaffenen Bordj, Bordj Ized genannt.“ „Lobpreis[66]) Mithra,

[63]) Bundeh. VIII.
[64]) Bundeh. XII.
[65]) Siruze (an Ized Barzo).
[66]) Jescht LXXXIX. Carde 4.

dem ersten der himmlischen Izeds, dem ersten Bewohner des lichterhabenen Goldberges: auf diesem Berge seines Thrones sind Waiden des Ueberflusses!" „Lobpreis[67]) dem Schutzwächter Mithra, dem ormuzdgeborenen auf dem hohen durch der Lebendigen Versammlung glanzlichten Berge." „Die Sonne[68]) fährt aus mit Majestät, wie ein Siegesheld, vom Gipfel des furchtbaren Albordj und leuchtet der Welt. Von diesem Gebirg aus, das Ormuzd zu seiner Residenz geschaffen, herrscht sie über die Welt, die den Weg zu zwei Schicksalen zeigt." „Lobpreis[69]) dem Schutzwächter Mithra, den der große Ormuzd zum Mittler auf Albordj geschaffen, zum Heil der zahllosen Feruers der Erde. Dort auf Albordj ist weder dunkle Nacht noch kalter Wind noch Hitze noch Hinzehrung des Todes Frucht, noch Uebel, der Dews Geschöpf; dort darf der Feind sich nicht erheben als herrschender Fürst; dort wandelt der große König, die Sonne, des Friedens und des Lebens Quell — mich der ich rein lebe in dieser ganzen Welt, mich laß gelangen zu diesem Albordj." „Auf[70]) dem von der Zeit bestimmten Wege kommen Darvands und Gerechte, die in dieser Welt rein und heilig nach Seele und Leib gelebt haben, bei der von Ormuzd geschaffenen Brücke Tschinevad an. Alsdann kommen die starken heiligen Seelen, die Gutes gethan haben, unter dem Schutze des Hundes der Herden und mit Glanz bedeckt herbei. Die Seelen, welche die Hölle verdient haben, werden in sich selbst Furcht fühlen; die Seelen der Gerechten aber gehen auf diesen erhabenen und schauervollen Berg: sie gehen in Begleitung der himmlischen Izeds über die Brücke Tschinevad, die Schrecken einflößt. Bahman hebt sich von seinem Goldthron und spricht: seid willkommen und gesegnet, reine Seelen, bei Ormuzd, bei den Amschaspands, beim Goldthron, im Gorotman, in dessen Mitte Ormuzd thront und Amschaspands und alle Heiligen wohnen."

In Betreff des Lebensbaumes Hom aber und des mit ihm gleichbenannten Ized lesen wir Folgendes: „Ich,[71]) o Zoroaster, bin der reine Hom, der Todzerstörer: wer zu mir redet, wer mich ißt und demüthiges Gebet mir opfert, der nimmt von mir die Güter in

---

[67]) Ibid. Carde 7.
[68]) Vendid. Farg. XXI.
[69]) Jescht LXXXIX. Carde 12.
[70]) Vendid. Farg. XIX.
[71]) Izeschne Ha IX.

der Welt.“ „O Goldglänzender! dein Name bleibt immer wie er ist, ewig groß und siegesvoll, ewig schön und Urquell der Gesundheit, ewig mit Ueberfluß segnend und gute Gaben austheilend.“ „Die erste Gnade, um die ich, o todzerstörender Hom, dich bitte, ist, daß ich gelangen möge zu den herrlichen Wohnungen der Heiligen, die ganz in Licht und Herrlichkeit glänzen.“ „Zum [72]) Gipfel der Gebirge steigt mein Gebet, auf denen Hom erscheint.“ „O Hom, du Lebens- und Gesundheitsquell, ertheile mir Gesundheit, ertheile mir auch Sieg, o Hom, der du als Sieger Alles schmetterst; ich sehne mich, dir Freund zu sein, denn du bist groß. Dich bete ich an und thue viel Gutes dem, der Freund dir ist und zu dir ruft nach diesem Ormuzdworte: die Reinigkeit der Werke macht würdig des Beheschts.“ „O Hom, goldglänzend, erbarme dich über mich, wenn ich todt bin.“ „Hom, Geschöpf des Himmels, komm selbst, o Quell der Reinigkeit; gib mir, o reiner Hom, du Todzerstörer, in Himmels Höhen, die Wohnungen der Heiligen, der Seligkeiten Lichtkreis.“ „Wer [73]) vom Wasser dieses Baumes trinkt, wird unsterblich; der todvertreibende Hom wird zur Auferstehung der Todten das Leben geben.“ [74])

Fassen wir nun alle diese Momente ins Auge, beachtend insbesondere, daß wir von demselben Gesichtspunkte wie bei der ersten Gruppe ausgehen müssen, so können wir in dem Berg, von dem das Bild uns eine Hervorragung zeigt, nur den eben geschilderten Albordj erkennen, in dem Alten, der mit dem Füllhorn auf dem hervorragenden Theile sitzt, nur den Segen spendenden Ized dieses Berges, Bordj oder Barzo, in dem Baum, den er umschlingt, nur den Lebensbaum Hom. Bei dieser Erklärung werden wir alsdann auch jenen Hund, den wir auf dem Deckelbilde gefunden, und der auf diesem Berge eine so wichtige Rolle spielt, erst in seiner wahren Bedeutung fassen können. Achten wir ferner darauf, daß die beiden Enden des Sarkophagbildes als zusammenlaufend gedacht werden müssen, so sehen wir ganz im Einklang der betreffenden

---

72) Izechne Ha X. XI.

73) Bundeh. XXVII.

74) Vgl. Bötticher Baumcultus der Hellenen (1856) p. 506 ff. Derselbe sagt p. 535: „daß der Baumcultus nicht bloß das Erste, Ursprüngliche und fortwährend neben dem Bildercultus Bestehende, sondern auch das Endliche und Letzte der Götterverehrung vorchristlicher Völker gewesen sei.“ Vgl. ferner Friedreich Symbolik und Mythologie der Natur (1859) p. 167 ff.

Lehren die heiligen Wohnungen über diesem Berge, wohin die Zukunft den Menschen ruft, mit dem Wohnsitze des Glückes, der ihm ursprünglich angewiesen war, sich zusammenschließen. Blicken wir endlich auf den ganzen Ideengang, wie er von unserem Männelein und Weibelein bis zu dem Alten auf der Höhe sich uns entfaltet hat, zurück, so können wir den Schluß desselben nur also aussprechen: Der Mensch von der Schuld, die er dem Zuge des Bösen folgend auf sich geladen, und von der Befleckung, die aus jener entspringend ihm Ursache der Verbannung war aus dem ursprünglichen Zustande des Glückes, nun durch Erkenntniß und Tugendkraft, durch die göttliche Macht der Liebe und das Erlösungswerk der Gottheit selbst wieder gereinigt und befreit schwingt unter göttlicher Führung sich auf zu den Lichtregionen, wo Ormuzd thront unter den Schaaren der Seligen, zu den Göttersphären, die keines Dichters Kraft besungen noch jemals besingen wird,[75]) zu den himmlischen Wohnungen, die nicht mehr von Sonne und Mond, sondern vom Glanze und der Herrlichkeit Gottes erleuchtet werden.[76])

---

[75]) Plat. Phaedr. c. 27.

[76]) Joh. Apoc. 21, 10. *καὶ ἀπήνεγκέ με ἐν πνεύματι ἐπ᾽ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλὸν καὶ ἔδειξέ μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν* — (23) *καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ. ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν* —.

Anhang.

Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen,
Die alternde Vernunft erfand,
Lag im Symbol des Schönen und des Großen
Voraus geoffenbart dem kindlichen Verstand.
Schiller.

Ueberblicken wir die Ideenkreise, die wir durchlaufen, so können wir uns der Ueberzeugung nicht verschließen, daß sie im großen Gang der Cultur eines der merkwürdigsten und folgenreichsten Glieder bilden. Mag auch der Irrthum in ihnen vielfach mit der Wahrheit sich mischen, so ist doch das mächtige, immer in neuem Aufschwung sich kundgebende Streben, diese in reiner Gestalt zu schauen, von größter Bedeutung. Freilich hat dieses Streben zuletzt als unzulänglich sich erwiesen, aber eben darin liegt ein hervorragender Beweis, daß die menschliche Kraft zur Erreichung jenes Zieles einer höheren Leuchte bedurfte. Die Hauptquellen, aus welchen die Griechen geschöpft, sind einerseits der eigene Geist, andererseits die Natur; weniger kömmt die Ueberlieferung in Betracht, die aus den Culturkreisen des Orients in den ihrigen sich fortgepflanzt. An Schwung und Kraft des Geistes sind bekanntlich die Griechen von keinem Volk des Alterthums übertroffen worden. Wir werden diesen Punkt um so mehr zu beachten haben, weil das Selbstbewußtsein das Auge ist, mit dem der Geist in die Tiefen seiner eigenen Wesenheit dringt. Bekannt ist ferner, daß die Griechen bei aller Lust, der Gegenwart sich zu bemächti-

gen, doch einen entschieden größeren Drang in sich fühlten, die Zukunft sich zu erschließen. Eben diese Richtung aber ließ sie auf dem Wege der Ahnung Manches wenn auch nur im Bilde schauen, was in der Wirklichkeit zu finden der Forschung zu jener Zeit nicht gelingen konnte. Dazu kömmt, daß es keinem Volke des Alterthums in gleicher Weise gelang, die göttliche Harmonie, die im großen Ganzen der Schöpfung sich kundgibt, in das eigene Dasein zu verpflanzen und so das Leben selbst zu einem Kunstwerk zu gestalten. Gewiß aber wird in der Gestalt, die ein Volk dem Leben zu geben gewußt, auch der Werth der Vorstellungen sich wiederspiegeln, die es vom Tode sich gebildet. Was dann die andere Quelle, die Natur, betrifft, so läßt sich wohl nicht läugnen, daß die Griechen in der Vergötterung der Natur sich selbst eine Schranke setzten, das Wesen derselben zu erfassen. Die empirische Forschung lag ihnen bekanntlich fern. Auf dem Wege der ästhetischen und religiösen Naturbetrachtung aber schauten sie gleichsam im Spiegel die Wahrheit, so weit sie selbst nach der heiligen Urkunde[1]) auch den Heiden sich enthüllen sollte. In den wenigen Momenten der Ueberlieferung endlich spiegelt sich die Sehnsucht, die den Menschengeist in seiner Gesammtentwicklung auf den Pfaden des Heils und des Verderbens zur Gottheit fortzog, wieder. Es mag nicht ohne Interesse sein, hier einige der wichtigsten Vorstellun-

---

[1]) Act. Apost. XIV, 16—: ὃς (θεὸς) ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς εἴασε πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν· καίτοιγε οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν, ἀγαθουργῶν, οὐρανόθεν ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν. — Paulus sagt in seiner Anrede an die Athener (Act. XVII, 23): διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμόν, ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο· Ἀγνώστῳ θεῷ. Ὃν οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτον ἐγω καταγγέλλω ὑμῖν. — In derselben Anrede bezieht sich der Apostel zur Bekräftigung seiner Worte auf die griechischen Dichter (XVII, 28).

gen, welche die Griechen vom Zustand der Seele nach dem Tode sich gebildet, in einem kurzen Ueberblick zusammenzufassen und zugleich das Verhältniß anzudeuten, in welchem sie zum Wissen und Glauben der Gegenwart stehen [1]).

I. Der Tod gleicht dem Schlafe. Nach dem mythischen Ausdruck, der bis in die spätesten Zeiten herab sich fortgepflanzt, sind Schlaf und Tod Brüder. Veranlaßt durch die äußere Aehnlichkeit schloß man auf eine innere, von der Erscheinung auf das Wesen, und dieser Reflexion gab sofort die Phantasie einen entsprechenden bildlichen Ausdruck. Natürlich, daß im Verlauf der Zeit bald die Reflexion, bald die bildliche Auffassung überwog, und daß im ersteren Fall die Analogien um so weiter verfolgt wurden, je beruhigender die Resultate waren, zu denen man gelangte.

1) S. Th. I, p. 41. III, 308. 343. 345. 428. Vgl. Plutarch. Consol. ad Apoll. cap. XII: *οὐκ ἀμούσως δ' ἔδοξεν ἀποφήνασθαι οὐδ' ὁ εἰπὼν τὸν ὕπνον τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια· προμύησις γὰρ ὄντως ἐστὶ τοῦ θανάτου ὁ ὕπνος.* Begeht der Mensch im Schlaf die kleinen Mysterien des Todes, so kann er in diesem selbst nur vollends finden, was jener ihm vorbereitend angedeutet.

2. Im Mutterleib schläft das Kind und in der ersten Zeit nach der Geburt ist der Schlaf überwiegend. Erst nach und nach verlängert sich

[1]) Ausdrücklich verwahre ich mich gegen die Unterstellung, als ob hier die Absicht zu Grunde läge, heidnische und christliche Vorstellungen zu identificiren, oder die letzteren nur als eine Entwicklung aus den ersteren erscheinen zu lassen (vgl. die Vorrede). — Auch habe ich unter den griechischen Vorstellungen nur diejenigen hervorgehoben, welche geeignet erschienen, die Höhepunkte der griechischen Geistescultur in den betreffenden Beziehungen zu charakterisiren. — Die folgende Darstellung enthält im größeren Druck die betreffenden griechischen Vorstellungen; im kleineren unter 1. Erläuterungen, unter 2. Resultate der heutigen Wissenschaft, unter 3. Sätze des christlichen Glaubens. Diese Gegenüberstellung selbst wird leicht die betreffenden Unterschiede erkennen lassen; ich habe mich daher bezüglich der letzteren auf einzelne Andeutungen beschränkt.

mit dem Wachsthum des Bewußtseins der wache Zustand. Im hohen Greisenalter alsdann nimmt der Schlaf wieder zu, bis zuletzt der Mensch ihm völlig anheimfällt. Hieraus ist, wenn die Natur keine Sprünge machen soll, zu schließen, daß der Zustand unmittelbar vor der Geburt und unmittelbar nach dem Tode wirklich dem Schlafe gleiche. — Bei Cretinen kann die Seele, weil sie durch die mangelhafte Organisation des Leibes gehindert ist, niemals zu vollem Wachen gelangen. In Krankheitszuständen, welche das objektive Bewußtsein theilweise oder ganz aufheben, versinkt die Seele in Schlummer oder in völligen Schlaf. Geisteskranke, bei welchen das Gehirn völlig den Dienst versagt, während die übrigen Theile des leiblichen Organismus noch in Thätigkeit bleiben, sind gleichsam schon vor dem eigentlichen Tode gestorben — ihre Seele schläft, während der Leib noch eine kurze Zeit fortlebt.

Schopenhauer (die Welt als Wille und Vorstellung. 3. Aufl. 1859. II. Bd. S. 533 ff.) sagt: „Der Tod besteht für das Subjekt bloß in dem Augenblick, wo das Bewußtsein schwindet. — Was nun dieses Schwinden sei, kann Jeder einigermaßen aus dem Einschlafen beurtheilen. Noch besser aber kennt es, wer je eine wahre Ohnmacht gehabt hat, als bei welcher der Uebergang nicht so allmählig noch durch Träume vermittelt ist, sondern zuerst die Sehkraft, noch bei vollem Bewußtsein, schwindet und dann unmittelbar die tiefste Bewußtlosigkeit eintritt. Die Empfindung dabei, so weit sie geht, ist nichts weniger als unangenehm, und ohne Zweifel ist, wie der Schlaf der Bruder, so die Ohnmacht der Zwillingsbruder des Todes." — Und S. 544: „Wenn man im Herbst die kleine Welt der Insekten betrachtet und nun sieht, wie das eine sich sein Bett bereitet, um zu schlafen — den langen erstarrenden Winterschlaf, das andere sich einspinnt, um als Puppe zu überwintern und einst im Frühling verjüngt und vervollkommnet zu erwachen; wie endlich die meisten, welche ihre Ruhe in den Armen des Todes zu halten gedenken, bloß ihrem Ei sorgfältig die geeignete Lagerstätte anpassen, um einst aus diesem erneut hervorzugehen: so ist dies die große Unsterblichkeitslehre der Natur, welche uns beibringen möchte, daß zwischen Schlaf und Tod kein radikaler Unterschied ist, sondern der eine so wenig wie der andere das Dasein gefährdet."

3. Bei Marc. V, 39 sagt Jesus: „Das Mägdelein ist nicht todt, sondern es schläft." Bei Joh. XI, 11—14: „Lazarus, unser Freund, schläft; aber ich gehe, daß ich ihn vom Schlaf auferwecke. Da sprachen seine Jünger: Herr, wenn er schläft, so wird er gesund werden. Jesus aber hatte von seinem Tode gesprochen."

II. Mit dem Sterben des Leibes schlummert die Seele ein, und mit der Lösung vom Leibe versinkt sie in Schlaf. Nicht mit ununterbrochenem Bewußtsein also tritt sie in den neuen Zustand ein. Das frühere Bewußtsein schwindet, nur die Persönlichkeit bleibt mit der Kraft, des neuen Zustandes sich bewußt zu werden. Der Schlaf aber wird nach Verschiedenheit des vorausgegangenen Lebens verschieden sein: ruhig, sanft und erquickend bei den Einen, schwer, unruhig und quälend bei den Andern; kurz bei denjenigen, welche im Leben sich bestrebt haben wachen Geistes zu sein, lang bei solchen, die ein thatenloses schläfriges Dasein gefristet. Ebenso wird er bald von Träumen unterbrochen, bald traumlos sein, und in den Träumen wird sich der Charakter des früheren Lebens abspiegeln. Der kürzeste und glücklichste Schlaf aber wird denjenigen umfangen, welcher in reiner, harmonischer, gotterfüllter Stimmung aus diesem Leben geschieden.

1. S. Th. II, S. 174 ff. Das homerische Schattenreich ist größtentheils nur eine poetische Ausführung des Bildes, das man vom Todesschlaf sich entwarf. Hades ist ein schlafender Zeus. Die Eidola gleichen Traumgestalten — träumenden Seelen, die des objektiven Bewußtseins entbehren: die Büßer speciell solchen, die von schweren Traumgebilden, Erinnerungen des früheren frevelhaften Lebens, gequält werden.

Von Kleobis und Biton erzählt Solon, indem er sie als Muster jeglicher Tugend bezeichnet, bei Herodot (I, 31) Folgendes:

Als beim Fest der Hera die Kühe, mit welchen die Priesterin zum Tempel fahren sollte, nicht zur bestimmten Zeit ankamen, spannten sich die beiden Jünglinge, ihre Söhne, selbst vor den Wagen. Die Mutter, hocherfreut über diesen Akt der Pietät, flehte hierauf zur Göttin, denselben zu gewähren, was für den Menschen das Beste sei. Ihre Bitte wurde erfüllt. Sie opferten, schmausten, schliefen ein im Tempel — und dieser Schlaf war ihr Tod. Vgl. Plutarch. Consol. ad Apoll. cap. XIV.

2. „Die Grundidee unserer Seele, d. h. jenes ewige göttliche Urbild all unseres Seins, enthält in ihrem Einen Sein eine doppelte Strahlung höchsten Urwesens, deren eine als unbewußt schaffendes Göttliche die rastlosen Metamorphosen unserer Erscheinung bedingt und immer wieder erschafft, während die andere als der in immer stetiger Gegenwart verharrende Geist und als die freigewordene höhere Hälfte, gleichsam als Blüte der andern sich beweist. — Welches schönere und welches bedeutendere Ergebniß kann aber der menschliche Geist, in die Tiefe seines eigenen Wesens schauend, sich erringen, als daß ihm hell und unwiderlegbar aufgehe die Gewißheit der Ewigkeit und Göttlichkeit seines innersten Seins, und daß ihm innerhalb dieses zeitlichen zum Bewußtseingelangens vollkommen klar werde die Möglichkeit einer unendlichen Entwicklung durch immer neues Auftauchen eines eigenthümlichen Bewußtseins aus dem immer wieder im Allgemeinen sich versenkenden Unbewußten. Indem wir übrigens in diesem Sinne und in dieser Tiefe das Geheimniß der Ewigkeit des Ansichseins der menschlichen Seele erfassen, kömmt auch eine andere wesentliche Erkenntniß uns gleichsam von selbst entgegen, nämlich daß dieses Ewige, wenn es einmal wieder abgestreift habe die Form eines zeitlichen Lebens, in seinem ganz reinen Ansichsein nicht als ein Bewußtes, sondern als ein Unbewußtes gedacht werden müsse. In dem reinen Ansichsein der Seele nämlich ist jede Art von erschlossenem Bewußtsein undenkbar, und undenkbar deßhalb, weil die betreffenden Untersuchungen mit der entschiedensten Gewißheit die Bedingungen nachgewiesen haben, unter deren Vorhandensein allein das Wunder des Bewußtseins sich erschließen kann, und mit deren Aufgehobenwerden die Offenbarung des Bewußtseins demnach so gewiß schwindet, als die leuchtende Spitze eines Domes einstürzt, wenn

das Fundament aus den Fugen weicht und zerbricht. Werden also gewiß und durchaus unzweifelhaft diese Bedingungen erst nach und nach gegeben und erfüllt, während die Idee unseres Wesens in irgend einer besonderen lebenden Entwicklung sich darlebt, und werden sie ebenso unzweifelhaft wieder aufgehoben durch Vernichtung dieser Lebensform, so muß das Ansichsein der Idee selbst als außerhalb alles individuellen Bewußtseins nothwendig gedacht werden. Wenn es daher unmöglich anders sein kann, als daß nach vollkommener Aufhebung ihres zeitlichen sich Darlebens die Seele wieder rein zu ihrem Ansichsein zurückkehrt, nur das behaltend, was sie an unmittelbarer Steigerung oder Minderung der Energie dieser Idee während ihrer freien Offenbarung als Geist gewonnen oder verloren hat, so muß man auch einsehen und deutlich begreifen, daß dieses eigentlich Ewige der Seele, dieses reine Ansichsein der Idee, von dem sie ausgeht und wohin sie immer wieder zurückkehrt, jenes Ewige, welches immer wieder das Zeitliche gebiert, und immer wieder auch aufgibt, daß dieses als Solches nicht ein Bewußtes, sondern ein Göttliches, Ursprüngliches, Unbewußtes genannt werden dürfe. Was übrigens jenes reine Ansichsein des Grundwesens der Seele betrifft, so würden wir uns freilich ganz vergebens bemühen, innerhalb unseres bewußten Seelenlebens eine in den Aequivalenten des Wortes auszudrückende Form aufzufinden, durch welche sich dasselbe vollständig bezeichnen ließe. Wenn wir jedoch alle schon den reinen gesunden traumlosen Schlaf, d. h. einen Zustand unserer Seele, welcher auch, verglichen mit dem Wachsein, eine Art von Nichtsein ist, als etwas Wünschenswerthes, in sich eigenthümlich Beglückendes und für das neue Erwachen Erfrischendes anerkennen, so kann dies einigermaßen eine Hindeutung sein auf das, was das Ansichsein der Monas unserer Seele sowohl vor als nach einer zeitlichen Form des Lebens erwarten läßt und wirklich gewähren kann." Carus, Psyche S. 484 ff.

3. Paul. I Corinth. XV, 51: „Wir werden nicht Alle in Schlaf versinken (Einige werden nach kurzem Schlummer sogleich wieder erwachen), wir Alle aber werden verwandelt werden." Ulfilas übersetzt diese Stelle also: „allai auk ni gasviltam, ith allai inmaidjanda." Er hatte also folgenden Text vor sich: *πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.* Allioli dagegen

übersetzt: „Wir werden zwar Alle auferstehen, aber wir werden nicht Alle verwandelt werden.“

III. Wie dem Einschlafen das Wiedererwachen, so muß dem Sterben das Wiederaufleben folgen. Die Seele wird also nicht ewig schlafen; sie wird nach einer bestimmten Zeit zu einem neuen Leben wieder erweckt werden. Die Erweckung geschieht durch die Kraft der Liebe. Der Sieg über den Tod ist ein Sieg der Liebe.

1. S. Th. II, S. 273. 293 ff. III, S. 398. 420. 443. Vgl. Plat. Phaed. cap. XVI. Jene wiedererweckende Kraft der Liebe ist eine zeugende, schöpferische, und wird bald sinnlich gefaßt, bald geistig zugleich, oder rein geistig. Erwecken (ἐγείρειν) heißt im engeren Sinne: zeugen.

Man hat bei dem seelenführenden Hermes dieses Moment bisher zu wenig beachtet. Die Kraft der Zeugung ist dem Hermes überhaupt schon von den frühesten Zeiten an so wesentlich, daß sie ihm auch in jener Eigenschaft verbleiben muß. Wie er mit seinem Licht- und Zauberstab nicht blos einschläfert, sondern ebenso wiedererweckt, so führt er auch die Seelen nicht blos zum Tode, sondern ebenso zu neuer Geburt. S. Th. III, S. 377. Auch den Seelen ist er ein Licht und Leben bringender Morgenstern. S. Th. III, S. 302 ff. 381 ff.

Auf neue Zeugung und Geburt deutet auf Grabdenkmälern insbesondere das so häufig vorkommende Eisymbol. Das Ei spielt in den griechischen Mythen überhaupt, namentlich im Kreise des schöpferischen, durch Zeugung immer neue Daseinsformen zur Erscheinung bringenden Dionysos eine sehr bedeutende Rolle. Während aber bei Hermes das sinnliche Moment überwiegt, hat das Wirken des Dionysos ebenso am Sinnlichen wie am Geistigen Antheil.

Interessant ist, was Herodot (II, 73) vom Ei des Phönix erzählt. Dieser mythische Vogel bereitet, sagt er, nach dem Tode seines Vaters ein Ei aus Myrrhen, legt den Gestorbenen hinein und trägt ihn alsdann nach dem Heiligthum der Sonne, um ihn dort

zu bestatten. Seine Flügel sind theils roth, theils goldfarben. — Die Myrrhe ist Symbol der Lebenserhaltung. Die Farben des Vogels deuten auf die zeugende Kraft des Lichtes. Im Bereich der Sonne soll der Todte durch den zeugenden Lichtstrahl wieder zu neuem Leben erweckt werden.

Auf dem geistigen Gebiet wird das betreffende Moment besonders geknüpft an das Wirken des Liebesgottes Eros. Die in der Unterwelt schlafende Psyche wird durch einen Pfeil des Gottes wieder geweckt und dann in das Lichtreich emporgeführt. S. Th. III, S. 443. Vgl. Th. II, S. 298. Ueber die höhere Auffassung Platons insbesondere Th. II, S. 273 ff.

2. Daß auch der Mensch aus dem Ei entstehe, ist bekanntlich erst von der neuern Physiologie nachgewiesen worden. Vgl. Baumgärtner, Schöpfungsgedanken I, 239 ff. 265 ff. Um so bemerkenswerther ist es, daß auch die Griechen schon diesen Vorgang im Symbol vorandeuteten. Ihnen nämlich galt das Ei, wenn sie Menschen oder Götter aus demselben hervorgehen ließen, immer nur als Symbol. Speciell bezogen auf die Wiedergeburt wies es hin auf die Entstehung einer neuen gleichsam beschwingten Organisation und zugleich auf die ewige Fortdauer bei allem Wechsel in weiter aufsteigender Entwicklung.

„Systeme von Weltkörpern mit allen ihren unermeßlichen in der Nacht der Bewußtlosigkeit verharrenden Geschöpfen, wo immerfort Generation an Generation sich reiht, sie zeigen nur ebenso viele wiederholte Offenbarungen von einen und denselben unendlichen in Gott gedachten Ideen, und wenn das Gesetz einer Pflanzen- oder Thierform ins Unermeßliche immer wieder in neuen Gestaltungen sich abbildet, so bleiben doch die Urbilder in alle Ewigkeit dieselben. Ganz auf dieselbe Weise ist aber in dieser Beziehung auch die unendliche Mannigfaltigkeit in der Welt des bewußten Geistes zu denken. Schon was wir früher erkannt haben von der Ewigkeit jeder, nicht nur eine Seele schlechthin, sondern jede einzelne Persönlichkeit ihrem Wesen nach bedingenden Idee, macht es begreiflich, daß eine solche, eben ihrer Ewigkeit nach, nicht nur und allein in einem einzigen menschlichen Dasein sich darleben könne, sondern daß sie für eine unendliche Reihe von Daseinsformen bestimmt sein müsse.“ Carus, Psyche S. 473.

3. Auch auf christlichen Grabdenkmälern gilt der Phönix als Symbol der Auferstehung und der ewigen Fortdauer. Das Symbol ist hier geblieben, die Bedeutung aber zur Höhe des christlichen Glaubens gesteigert.

Paulus I Corinth. XV, 35—56. „Aber Mancher wird wohl fragen: wie werden die Todten erweckt (ἐγείρονται), mit welchem Leibe kommen sie wieder? — Es gibt himmlische Leiber und irdische Leiber; aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen, eine andere die irdischen. Gesäet wird ein irdischer Leib, wieder erweckt ein geistiger. — Verschlungen ist der Tod im Siege. Wo ist, o Tod, dein Stachel? Macht des Todes (ᾅδη), wo ist dein Sieg?"

IV. Der Aufenthalt der Seelen, die aus dem Leibe fortgezogen, ist nach der Qualität derselben verschieden.

a. Diejenigen Seelen, welche all ihr Denken und Streben auf das Irdische gerichtet, weilen im Reich des Hades, des schlafenden Zeus, bis sie zu einer neuen Geburt auf der Erde gelangen. Dabei ist vorzugsweise die Vorstellung zu beachten, nach welcher dieses Reich nicht in das Innere der Erde, noch in den Westen jenseits des Okeanos, sondern in den Raum zwischen Mond und Erde verlegt wird. [1]) Dieser Vorstellung zu Folge würde die Seele, sobald sie vom Leibe sich getrennt, in den Luftraum entschweben. Seelen der oben bezeichneten Qualität aber würden über diesen Raum nicht hinauskommen, sondern innerhalb desselben, im Bereich der Erde, festgehalten, schlafend — träumend, umherschweifen. Sie würden träumend mit dem sich fortbeschäftigen, was sie im Leben ausgeübt, mit den Lebenden fortan in Beziehung stehen und nach denjenigen Stellen und Kreisen hingezogen werden, wo

[1]) Plutarch. de facie in orbe Lunae. cap. 28.

ihre Traumvorstellungen sie hinführten. Ihr Aufenthalt aber würde hier so lange dauern, bis eine Veranlassung einträte, welche sie zum Einzug in eine neue Leibesform nöthigte und sie zum Wiedererwachen in derselben befähigte. Wiedergeboren würden sie alsdann ein weiteres Dasein auf dieser Erde zu durchlaufen haben.

1. Die Vorstellung von der Lage des Todtenreiches im Westen jenseits des Okeanos ist offenbar aus der obigen, die als die ursprüngliche sich erweist und auch später als die natürlichste wiederkehrt, hervorgegangen. Da nämlich der Okeanos den Rand der Erde umkreisend gedacht wurde, so konnte außerhalb desselben im Grunde nur ein dunkler Luftraum angenommen werden. Die dichtende Phantasie aber ging natürlich, wie wir es schon bei Homer finden, über diese Consequenz bald hinweg und handelte von diesem Raum gerade so, als ob er nur eine Fortsetzung der Erde wäre. Die Verlegung nach dem Westen selbst kann nur als eine dichterische Fiktion betrachtet werden, geknüpft an den Auf- und Untergang der Sonne. — Die Vorstellung von dem Todtenreich im Innern der Erde hängt mit der Bestattung der Todten zusammen. Die Verbrennung derselben mußte zu der Annahme führen, daß die Seele in den Luftraum entweiche, die Beerdigung aber zu der anderen, daß sie in das Innere der Erde ziehe.

Nichts wurde von den Alten mehr betont, als der beständige Wechsel zwischen Leben und Tod im Bereich der Erde. Der Unterweltsgott galt als Erdgott im eigentlichen Sinne. Wohl sandte er die Fülle der Erzeugnisse aus der Tiefe hervor, schlang sie aber ebenso im Umschwung der Zeiten wieder hinab. Ebenso blieben die Seelen, die nur nach den Gütern und Genüssen der Erde gestrebt, im Bereiche desselben gefesselt.

2. Der Glaube an eine Wiederkehr und Wiedergeburt der Seele auf dieser Erde erschien selbst dem scharfsinnigen Lessing nicht ungereimt. Freilich faßt er sie von seinem Gesichtspunkt aus in einer höheren Beziehung. Er sagt in seiner Abhandlung über die „Erziehung des Menschengeschlechts“ §. 91 ff.: „Gehe deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung, nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen

nicht an dir verzweifeln, wenn selbst deine Schritte zurückzugehen scheinen! Du hast auf deinem Weg so viel mitzunehmen, so viel mit einem Schritt zu thun! Und wie? wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, daß das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde? Nicht anders! Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch, der früher, der später, erst durchlaufen haben. — In einem und demselben Leben durchlaufen haben? Kann er in ebendemselben Leben ein sinnlicher Jude und ein geistiger Christ gewesen sein? Das wohl nicht, aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel? Warum könnte auch ich nicht hier bereits einmal alle die Schritte zu meiner Vervollkommnung gethan haben, welche blos zeitliche Strafen und Belohnungen den Menschen bringen können? Und warum nicht ein andermal alle die, welche zu thun uns die Aussicht auf ewige Belohnung so mächtig hilft? Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin?" [1])

Ennemoser sagt in seinen hist. psychologischen Untersuchungen über den Ursprung und das Wesen der menschlichen Seele (S. 159): „Der Hades der Alten ist nicht so ungereimt für jene Geister, deren Sinn nie über das Irdische hinausging. Welche Modifikationen des Todtenreiches sind nicht denkbar von der Tiefe des Tartarus bis

[1]) In ähnlicher Weise spricht sich Schopenhauer aus in seinem Werke: „Die Welt als Wille und Vorstellung" (3. Auflage, 1859), 2. Bd. S. 573 ff. Hier heißt es u. A.: „In der That, wenn man in begünstigten Augenblicken das Thun und Treiben der Menschen in der Realität rein objektiv ins Auge faßt, so drängt sich Einem die intuitive Ueberzeugung auf, daß es nicht nur den (Platonischen) Ideen nach stets dasselbe ist und bleibt, sondern auch daß die gegenwärtige Generation ihrem eigentlichen Kern nach geradezu und substanziell identisch ist mit jeder vor ihr dagewesenen." — Auch Lichtenberg sagt in seiner Selbstcharakteristik: „Ich kann den Gedanken nicht los werden, daß ich gestorben war, ehe ich geboren wurde."

in die lichten Räume des Himmels? Die unreinen Geister, die da als Gespenster vorübergehen, und als Irrgeister des Zweifels, als Kinder des Unglaubens, in welchem sie weiland gewandelt haben, in der Luft herrschen, scheinen von der Wahrheit gar nicht so fern zu liegen.“ — Die Vergleichung der thierischen Leibesform mit der menschlichen, speciell in Betreff des psychischen Ausdrucks, mochte schon bei den Alten zur Entwicklung des Gedankens beitragen, daß eine Seele, die ganz dem Thierischen sich hingegeben, nicht wieder in menschlicher, sondern in thierischer Leibesform zum Dasein komme, und daß diese Art des Daseins als naturgemäßes Loos — zugleich als Strafe derselben zu betrachten sei.

3. Paulus 2 Corinth. IX, 6: „Wer spärlich säet, der wird auch spärlich ernten; wer reichlich säet, der wird auch reichlich ernten.“ Derselbe an die Galater VI, 8—: „Wer im Fleische säet, wird aus dem Fleische Verderben ernten; wer aber im Geiste säet, wird aus dem Geiste ewiges Leben ernten. Lasset uns also Gutes thun und nicht ermüden, denn zur bestimmten Zeit werden wir ernten, wenn wir nicht ermüden. Vgl. I Corinth. XV, 35—52.

b. Diejenigen Seelen, welche rein genug sind, um über den Luftraum hinauszudringen, aber nicht vollendet genug, um in die ätherischen Regionen sich emporzuschwingen, gelangen auf den Mond. Der Mond bildet eine Mittelstufe zwischen Sonne und Erde, theilhabend an dieser durch die Stofflichkeit, an jener durch das Licht. Er ist eine himmlische Erde, nur reiner als die unserige, unter den himmlischen Körpern aber der unreinste. Wie auf der Erde, so ist auf ihm Wechsel zwischen Leben und Tod. Während aber auf der Erde der Sterbende den Leib ablegt, läßt er auf dem Mond, wenn er sich weiter aufschwingt, die animale Seele zurück. So nehmen also auch die Geschöpfe auf dem Mond eine mittlere Stufe ein zwischen den irdischen und solarischen. Wie aber der Mond am Licht der Sonne ebenso wie am irdischen Stoff

Antheil hat, so können auch die Geschöpfe dort eine doppelte Richtung verfolgen. Streben sie auf zum Licht, so werden sie zu höherem Aufschwung befähigt; suchen sie hingegen das Irdische, so können sie in den Luftraum und selbst auf die Erde zurückverstoßen werden.

1. S. Plutarch. de facie in orbe Lunae, insbes. Cap. 27—30. Vgl. Th. III, S. 397 ff., 416 ff. Die eine Hälfte des Mondes wird auch das Gebiet der Persephone oder das der Hekate, die andere die elysische Ebene genannt; jene ist der Erde, diese der Sonne zugekehrt (Cap. 29). Die Bewohner erfreuen sich dort eines glücklichen, aber noch nicht vollkommen seligen Daseins (Cap. 27). Ihr Antlitz gleicht dem Strahl des Lichtes; ihre Seele wird genährt und gestärkt vom anwehenden Hauch des Aethers (Cap. 28). Ihre Leiber sind beschwingt — leichter und stoffloser als die irdischen. Wenn sie auf die Erde herabblicken und das hier herrschende Dunkel, die Fülle der Dünste, die Nebel und das Gewölk wahrnehmen, so mögen sie wohl glauben, daß hier das düstere Reich des Hades und der grauenvolle Schlund des Tartarus sei (Cap. 25). Der Mond selbst aber hat zwar nach seiner irdischen Natur Feuchtigkeit, welche das Wachsthum mehrt, ist aber durch das Licht der Sonne und den Aether frei von Dunst und Nebel. Auch herrscht dort weder übergroße Kälte noch Hitze, sondern immerfort erquickt eine mäßige Wärme. Dazu gesellt sich die Annehmlichkeit, welche die große Mannigfaltigkeit herrlicher Gegenden darbietet. Prangende Ebenen wechseln mit Schluchten und Thälern, mit purpurnen Höhengürteln und leuchtenden Bergen. Gold und Silber ist nicht im Innern verborgen, sondern sproßt in reichlicher Fülle auf der Oberfläche empor. Auch die Vegetation ist dort verschieden von der irdischen, angemessen den feinern Leibern der Bewohner (Cap. 21. 25).

2. Es mag nicht ohne Interesse sein, mit diesen Phantasiegebilden der Griechen zu vergleichen, was die neuere Astronomie bezüglich der Beschaffenheit des Mondes lehrt. „Nach dem, was wir über den Mangel einer Luft- und Wasserhülle des festen Mondkörpers wissen, ist es absolut unmöglich, daß auf diesem Tra=

banten ein dem irdischen analoges organisches Leben bestehen könne. Damit kann und soll freilich nicht behauptet werden, daß auf der Mondoberfläche überhaupt jede Belebung unmöglich wäre. Warum sollte nicht auch unter ganz anderen Bedingungen eine solche bestehen können? Aber irgend eine besondere Vorstellung davon können wir uns sicher nicht machen. Nehmen wir indessen einmal an, daß dem Menschen in geistiger Beziehung analoge Wesen ohne Luft und Wasser in irgend einem andern Medium bestehen könnten, — so würden dennoch auch schon die Formverhältnisse der festen Oberfläche, so wie die Einflüsse der astronomischen Stellung und Bewegung auf dem Monde sicher ganz andere Lebenserscheinungen hervorrufen als auf der Erde. Menschen auf dem Monde würden überall mehr und andere Terrainhindernisse für ihren Verkehr finden, als auf der Erde. Mächtige natürliche Grenzen sondern seine Oberfläche weit mehr in natürlich abgeschlossene Gebiete, als dies auf unsern Festländern der Fall ist. Fast in jedem der großen Kesselthäler mit nach Innen so ungemein unzugänglichen Rändern möchten sich Bevölkerungsgruppen festsetzen, kleine abgeschlossene Staaten bildend. Leichter würde noch der Verkehr auf den umsäumenden Bergketten, als quer durch die Kesselthäler hindurch über ihre steilen Ränder hinweg sein; am leichtesten freilich in den ebneren Gebieten, wo eben nicht jene gewaltigen, viele tausend Fuß weit klaffenden Spalten, die Rillen, sich entgegenstellen und zu Ueberbrückungen der kühnsten Art auffordern. — Auf dem Mond hat der Tag gleiche Länge mit dem Jahr, und Tag und Jahr sind so lang als unsere Monate. Ein Unterschied der Jahreszeiten ist kaum bemerkbar. Die Bewohner des Aequators haben ewigen Sommer, die der Pole ewigen Winter. Die Tage sind das ganze Jahr hindurch fast von gleicher Länge, alle Tage gleich hell, alle Nächte gleich dunkel. Der Mangel einer strahlenbrechenden Atmosphäre raubt die Wohlthat der Dämmerung, und blitzschnell würde dem glänzendsten Tag die dunkelste Nacht folgen, wenn nicht die Langsamkeit des Sonnenauf- und Untergangs den Uebergang etwas milderte. Hätten die Mondbewohner Augen wie wir, sie würden die scharfen Contraste von Licht und Schatten dort nicht ertragen können, sie würden jene sanften Uebergangsfarben zwischen Schwarz und Weiß, die unsere Welt mit

ihrem bunten Spiel verschönern, nicht kennen. Der Himmel erschiene ihnen nicht blau wie bei uns, sondern am Tage selbst schwarz. Versetzen wir uns in die Gebirgslandschaften des Mondes, besonders seiner Pole! Da sehen wir Höhen, die in ewigem Sonnenlicht erglänzen, Thäler, die weder Tag noch Nacht kennen, in denen nur sanfte Dämmerung herrscht, erzeugt durch den Reflex der umgebenden Gebirge. — Es ist leicht einzusehen, daß beide Mondhalbkugeln genau unterschieden werden müssen. Auf der diesseitigen kennt man keine eigentliche Nacht, sondern nur den Unterschied des Sonnen- und Erdscheines. Es ist anzunehmen, daß man hier von den schwächeren Fixsternen, Planeten und Kometen wenig oder nichts bemerken werde und die genaueren Beobachtungen auf die helleren Himmelskörper, vor allem die größeren Planeten und die Erde selbst werde beschränken müssen. — Für die jenseitige Halbkugel fällt hingegen der Erdenschein völlig hinweg, und insofern nicht etwa eine physische Dämmerung eintritt, ist der Wechsel zwischen Tag und Nacht ein absoluter. Mit dem Verschwinden der Sonne ist jedes denkbare Hinderniß der Himmelsansicht aufgehoben und 350 Stunden hindurch zeigen sich die Erscheinungen des Fixsternenhimmels in ihrer ganzen Vollkommenheit." Briefe über Humboldts Kosmos von Cotta, II, S. 343 ff.

3. Bemerkenswerth ist, daß die alte Auffassung, wie sie uns Plutarch überliefert hat, bei allem Irrthümlichen, das sie enthält, in manchen Zügen mit den Resultaten der neuern Forschung zusammentrifft. Insbesondere aber ist der Umstand von Bedeutung, daß der Mond als eine Mittelstufe für die Seelen betrachtet wurde. Er galt somit als ein Uebergangs- und Läuterungsort für solche Seelen, die noch nicht fähig waren, zur vollkommenen Seligkeit sich aufzuschwingen.

c. Von der Mittelstufe des Mondes zieht die geläuterte Seele empor in die Region der Sonne — in das Bereich des Apollo. Nicht jede Seele aber bedarf jener Läuterung; nicht jede also muß vorerst ihren Aufenthalt auf dem Monde nehmen. Wer im diesseitigen Leben sich in Wahrheit dem Apollo geweiht, fort und fort zum

Lichte — zur Reinheit und Wahrheit, zum Idealen und Harmonischen, zur Vollkommenheit in der Kunst des Lebens aufstrebend, kann unmittelbar in die Lichtsphäre des Apollo sich aufschwingen. Dort erwacht er zu einem höheren, dem Ziel, das er gesucht, entsprechenden Dasein.

1. S. Th. I, S. 139—156. II, S. 288 ff. Als die Künstler Agamedes und Trophonios den Tempel des Apollo zu Delphi vollendet, flehten sie zu dem Gotte, er möchte sie nach ihrem Verdienste belohnen. Dieser gab ihnen die Antwort, daß sie am siebenten Tag den Lohn empfangen würden. Indessen sollten sie durch fröhliche Opfergelage sich vorbereiten. Am bestimmten Tage nun schliefen sie ein im Tempel — und dieser Schlaf war ihr Tod. Pindar bei Plutarch (Consol. ad Apoll. cap. XIV). Der Gott nahm sie auf in das Lichtreich, über das er gebot, um sie dort zu einem schöneren vollendeteren Dasein wieder zu erwecken.

Cicero spricht sich in seinen tuskulanischen Untersuchungen über das Emporziehen der Seele also aus (Cap. 19): „Die Seele wird um so leichter den Luftraum durchdringen und über denselben hinauskommen, weil Nichts an Schwungkraft ihr gleichkömmt, Nichts an Schnelligkeit sie übertrifft. Bleibt sie unverdorben und sich selbst gleich, so muß sie nothwendigerweise in der Art emporziehen, daß sie die ganze, in Folge der Erdausdünstungen feuchte und nebelerfüllte Atmosphäre, in welcher sich Wolken, Regen und Winde häufen, zertheilt und durchdringt. Und ist sie über diese Region hinausgekommen, hat sie ein ihr ähnliches Element erreicht und als solches erkannt, so bleibt sie in dem von reinem Hauch und gemäßigter Sonnenwärme gebildeten Lichtraume, ohne sich höher aufzuschwingen. Da sie nämlich eine ihrem eigenen Wesen entsprechende Leichtigkeit und Wärme getroffen, wird sie gleichsam im Gleichgewicht gehalten, nach keiner Seite hin fortgezogen. Dies aber kann erst als ihr eigentlicher Wohnsitz betrachtet werden, wenn es ihr gelungen, zu einem ihrer Wesenheit entsprechenden Element emporzubringen und in diesem von denselben Stoffen, wie die Gestirne, sich zu nähren und fortzuerhalten. Und da wir durch die Anreizungen des Leibes fast zu allen leidenschaftlichen Regungen angefeuert und

vorzüglich dadurch entflammt zu werden pflegen, daß wir denjenigen nacheifern, welche das besitzen, was wir zu besitzen wünschen, so werden wir wahrlich dann glückselig sein, wenn wir die leibliche Hülle abgelegt und so von allen Leidenschaften und Nacheiferungen uns frei gemacht haben. Ja wenn es uns jetzt schon begegnet, daß wir, ungehindert von Sorgen, etwas zu schauen und näher zu betrachten Lust in uns fühlen, so werden wir dann um so fesselloser dieser Lust uns hingeben und ganz in Betrachtungen und Anschauungen uns versenken können aus dem Grunde, weil einerseits ein unersättlicher Drang, das Wahre kennen zu lernen, unserem Innern eingepflanzt ist, andererseits jene Räume selbst, wohin wir ziehen, diesen Drang in demselben Grade steigern, als sie eine leichtere Erkenntniß der himmlischen Dinge gewähren. Und dieses Glückes werden vorzugsweise diejenigen sich erfreuen, welche schon zu der Zeit, als sie den dunstumhüllten Erdraum bewohnten, zum Lichte aufzublicken strebten."

2. Ueber die Sonne sagt Arago in seiner Astronomie (II, S. 161. Ausg. v. Hankel): „Wenn man einfach die Frage stellte: ist die Sonne bewohnt? so würde ich antworten, daß ich darüber nichts wisse. Wenn man mich aber fragt, ob die Sonne von Wesen bewohnt sein könne, welche eine analoge Organisation besitzen, wie die, welche unsere Erde bevölkern, so werde ich nicht anstehen, eine bejahende Antwort zu geben. Das Vorhandensein eines dunkeln centralen Kerns in der Sonne, welchen eine undurchsichtige Atmosphäre umgibt, von der entfernt erst sich die leuchtende Atmosphäre befindet, steht in keiner Weise mit einer solchen Ansicht im Widerspruch."

3. Paulus 1 Corinth. XV, 40: „Und es gibt himmlische Körper und irdische Körper; aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen, eine andere die irdischen. Eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere der Mond, eine andere die Sterne: denn ein Stern ist von dem andern verschieden an Klarheit. So ist es auch mit der Auferstehung der Todten."

d. Die Sphäre der Sonne ist nicht die einzige für die vollendeteren Seelen und nicht die höchste. In den ätheri-

schen Räumen finden sich noch andere und höhere Wohnplätze.

1. In die höhere Sternenwelt, in die ätherischen Räume, wo die himmlischen Götter wohnen, gelangen diejenigen Seelen, welche durch hervorragende Tugenden sich zur Gemeinschaft mit den Göttern befähigt haben. So die Heroen wie Herakles, so vergötterte Menschen wie Augustus.

(Horat. III, 3, 9—.) Hac arte Pollux et vagus Hercules
enisus arces attigit igneas,
quos inter Augustus recumbens
purpureo bibit ore nectar.

2. Die Ansicht von einem Fortleben der Seelen auf den Gestirnen findet sich auch bei Kant in seiner „Abhandlung über die Bewohner der Gestirne". — Haller sagt in seinem Gedicht „über den Ursprung des Uebels":

„Vielleicht ist unsre Welt, die wie ein Körnlein Sand
Im Meer der Himmel schwimmt, des Uebels Vaterland;
Die Sterne sind vielleicht ein Sitz verklärter Geister,
Wie hier das Laster herrscht, ist dort die Tugend Meister."

3. Evang. Joh. XIV, 2—4: „Im Hause meines Vaters gibt es viele Wohnsitze. Wäre es nicht so, ich würde es euch sagen. Nun gehe ich, um euch eine Wohnstätte zu bereiten. Und wenn ich fortgegangen bin und euch eine Wohnstätte bereitet habe, dann werde ich wieder kommen und euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr seid."

e. Schon in der ältesten Zeit begegnen wir der Vorstellung, daß die Räume des Weltalls eine Stufenfolge bilden. Bald sah man sich veranlaßt, in den verschiedenen Sphären Zweckmäßigkeit und Einklang zu erkennen. Nach dem orphischen Hymnus auf Apollo lenkt der Gott mit goldener Lyra das All in harmonischem Einklang. Auf dieselbe Harmonie bezieht sich die Lyra des Orpheus. Die siebenröhrige Pfeife des Pan weist auf den Zusammenklang der sieben Planeten. Auf dialektischem Wege aber hat be-

kanntlich Pythagoras zuerst die Harmonie der Sphären gelehrt. [1])

Die geistvollste Auffassung aber finden wir in dieser Beziehung bei Plato. Während bei den Pythagoräern der Fixsternenhimmel die äußerste und höchste Sphäre bildet, wird nach den Schilderungen, die Plato vom Bau des Alls entwirft, über den Räumen, in welchen die Gestirne sich bewegen, eine Welt der Ideen vorausgesetzt, eine rein-geistige Welt, von welcher die sichtbare nur als Abbild erscheint. Wie im Menschen selbst, der gleichsam eine Welt im Kleinen darstellt, so ist auch im großen Ganzen, im Universum, die Ideensphäre die höchste. Freilich hat diese überhimmlischen Räume, wie Plato sagt, noch kein Dichter würdig besungen, und keiner wird sie jemals würdig besingen; wohl aber vermag der Geist, in die Fülle der Ideen, die er in sich selbst trägt, sich versenkend die unendliche Vollkommenheit und Herrlichkeit zu ahnen, die dort sich erschließt. Dieser Welt jedoch steht eine andere, die in Allem den Gegensatz zu ihr bildet, gegenüber (Tartarus). Wie dort Alles Licht, Leben, unendliche Wonne, so ist hier Finsterniß, Tod, unendliche Pein. Die Erde steht in der Mitte zwischen beiden. Der Mensch kann somit ebenso den Weg zu der einen wie zu der andern betreten. Das Universum steht ihm in die Höhe wie in die Tiefe offen. Folgt er der Kraft und dem Schwung der Ideen, so wird er von

---

[1]) „Die Ueberzeugung von einer wahren Harmonie der Welt, von einer harmonischen Gestaltung aller ihrer Theile, von der Einheit in der Vielheit, findet überall Bestätigung in der Natur, und es ist erste Aufgabe des Kosmos, diese Harmonie des Weltalls nachzuweisen, das Resultat wissenschaftlicher Forschung im vollen Einklang zu zeigen mit dem ersten Eindruck höchster Bewunderung, welchen jeder ungetrübte Blick in die Natur unwiderstehlich hervorbringt. Nur die besondere Weise, in welcher man diese Harmonie suchte, war lange eine phantastische, eine menschlich irrige.“ Briefe über Humboldts Kosmos, III. Th. 2. Abth. S. 290 (Cotta).

Stufe zu Stufe in die Höhen jener Lichtregion emporziehen; widerstrebt er aber der Macht der Ideen, folgend dem Zug der Materie, so wird er nach der entgegengesetzten Richtung immer mehr in die Tiefe und Finsterniß hinabsinken.

1. S. Th. I, S. 114 ff. II, S. 274 ff.

2. Der Weltraum ist nirgends leer, sondern von einer Materie erfüllt, die gewöhnlich Weltäther genannt wird. [1]) Die Spannung und Schwingung des Aethers aber erzeugt das Licht, die Abspannung und Ruhe desselben das Dunkel. Im Bereich der Erde nun findet ein Wechsel zwischen beiden Phänomenen statt. Sollte aber dieser Wechsel überall sich finden? Müßte nicht mit ihm auch der Schlaf und der Tod überall wiederkehren? Sollte es nicht eine Region geben, wo der Aether in wechselloser immerwährender Schwingung ewiges Licht verbreitet, und eine andere, wo er ebenso immer abgespannt und ruhend ewige Finsterniß erzeugt?

„Bei dem jetzt so vielfach erforschten innigen Verkehr zwischen Licht, Wärme, Elektricität und Magnetismus wird es für wahrscheinlich gehalten, daß, wie die Transversalschwingungen des den Weltraum erfüllenden Aethers die Erscheinungen des Lichts erzeugen, die thermischen und elektromagnetischen Erscheinungen auf analogen Bewegungsarten (Strömungen) beruhen. Das Licht und die von diesem unzertrennliche strahlende Wärme sind für die nicht selbstleuchtenden Weltkörper, für die Oberfläche unseres Planeten eine Hauptursache aller Bewegung und alles organischen Lebens. — Wenn in Strömungen bewegte Elektricität magnetische Kräfte entwickelt, wenn nach einer früheren Hypothese von Sir William Herschel die Sonne selbst sich in dem Zustande eines perpetuirlichen Nordlichts, ich würde sagen eines elektromagnetischen Gewitters befände; so wäre es nicht ungeeignet zu vermuthen, daß auch in dem Weltraume das durch Aetherschwingungen fortgepflanzte Sonnenlicht von elektromagnetischen Strömungen begleitet sei.“ Humboldt, Kosmos III, S. 44.

---

[1]) Humboldt, Kosmos III, S. 42. Vgl. Plutarch. de placit. philos. II, 9: *Πλάτων μὲν μήτε ἐκτὸς τοῦ κόσμου μήτε ἐντὸς μηδὲν εἶναι κενόν (λέγει).*

— Das Licht, mit elektromagnetischen Strömungen verbunden, waltet auch im Nervensystem und steht hier während des irdischen Daseins mit den Thätigkeiten der Seele in innigster Wechselwirkung. Sollte nun die genannte Beschaffenheit des Aethers, wenn die Seele vom Leibe gelöst ist, nicht einen ähnlichen Einfluß auf sie ausüben, sie anziehend oder abstoßend, vermittelnd ihr Erwachen oder Schlafen, ihren Aufschwung in die Räume des Lichts oder ihr Hinabsinken in die der Finsterniß?

„Nun wird man begreifen, warum, je mehr wirklich durch Kindheit, Jugend und Lebensweise hindurch ganz angemessen ein schönes Wachsthum der Idee erreicht, und je mehr ihr Ansichsein bereits gesteigert worden war, um so weniger ein Abfall derselben wieder stattfinden kann. Die Unmöglichkeit wächst mit der Höhe. Es ist dies eine für die Geschichte der Seele sehr merkwürdige Thatsache, und sie erklärt sich durch die Steigerung der Eigenthümlichkeit des Göttlichen der Idee, welche in demselben Maße, als sie sich dem Urquell des Göttlichen nähert, immer mehr von ihm angezogen, immer mehr zum innern Wachsthum angeregt, immer freier und liebevoller der Welt zugewandt werden muß, und an welcher sonach nichts mehr dauernd haften kann, was in der entgegengesetzten Richtung sie bewegen könnte. — Umgekehrt wird nun freilich auch gefolgert werden müssen, daß, wenn es eine Steigerung der Energie der Idee gibt, von wo ein Sinken unter die Unmöglichkeiten gehört, auch ein Sinken dieser Energie vorkommen könne und wirklich vorkomme, von welcher innerhalb dieser Existenz ein Wiederaufsteigen unter die Unmöglichkeiten gehört.“ Carus, Psyche S. 237.

Warum sollte das Licht aus den fernsten Himmelsräumen zu unserem Auge bringen, wenn nicht die Seele, die es schaut, auch für jene Räume geschaffen wäre? Warum sollte die Kraft des Lichtes auf die Seele selbst so mächtig wirken, wenn nicht ein Zug in ihrem eigenen Wesen sie zum Quell des Lichtes emporzöge? Und die sichtbaren Körper im Himmelsraum — sollten sie wirklich die vollendetsten Wohnorte des Universums sein? Nöthigt uns nicht unsere eigene Wesenheit, der sichtbaren und körperlichen Welt eine unsichtbare und geistige überzuordnen? Wir erblicken von unserem Erd=

ball aus nur eine kleine Insel des Universums. Wer mag die Möglichkeit läugnen, daß über den sternbesäeten Himmelsräumen stufenweise, wie im Menschen selbst die Regionen des Seelenlebens, immer reinere und vollkommenere Welten sich emporgliedern — daß es zuletzt einen Aufenthaltsort geben müsse, wo der Geist, von reinem Licht umflossen, eines vollkommenen, seinem göttlichen Wesen entsprechenden Daseins sich erfreuen könne?

Evang. Joh. VIII, 12: „Ich bin das Licht der Welt: wer mir folgt, wird nicht in der Finsterniß wandeln, sondern das Licht des Lebens haben.“ Ebend. 21: „Ich gehe, und ihr werdet mich suchen und in euern Sünden sterben: wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen.“ Ferner XI, 25: „Ich bin die Auferstehung und das Leben: wer an mich glaubt, wird leben, wenn er auch gestorben ist. Und Jeder, der da lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben.“ Matth. XXV, 46: „Und diese werden in die ewige Pein gehen, die Gerechten aber in das ewige Leben.“

Joh. Apoc. XXI (das neue Jerusalem). Insbesondere XXI, 22—: „Und keinen Tempel sah ich in ihr (der Stadt), denn Gott der Herr ist ihr Tempel und das Lamm. Und die Stadt bedarf nicht der Sonne noch des Mondes, daß sie leuchten in ihr, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm. Und die Völker werden in ihrem Lichte wandeln, und die Könige der Erde werden ihren Glanz und ihre Herrlichkeit dorthin bringen. Ihre Thore werden nicht geschlossen werden am Tage, denn Nacht wird daselbst nicht sein. Und man wird den Glanz und die Herrlichkeit der Völker dorthin bringen. Nichts Unreines wird in dieselbe eingehen, nichts was Gräuel übt und Lüge, sondern nur wer eingeschrieben steht im Lebensbuche des Lammes.“

V. Mit dem Tode findet eine Verwandlung statt. Die Lehre der Seelenwanderung ist bekannt. Wichtiger ist hier die Vorstellung, daß die Seele in andern Räumen nicht bloß einen neuen, sondern auch einen dem neuen Zustand entsprechenden Leib erhalten werde. Als die vollendetste Gestalt aber galt die der Götter — die mensch-

liche zum Ideal gesteigert. Demnach würde den höher aufsteigenden Seelen bei allen Verwandlungen, welche sie zu bestehen hätten, die menschliche Gestalt verbleiben.

1. Vgl. Th. I, S. 118. II, 279. III, 369. 418 ff. Auf Bildwerken erscheinen die Gestorbenen oft größer als die Lebenden. Sie sind zu Heroen oder göttergleichen Wesen idealisirt. S. Th. I, S. 152 ff. Vgl. Stephani, der ausruh. Herakles S. 74.

Die Gestorbenen erscheinen aber auch kleiner, öfter als Kinder dargestellt — im letzteren Fall gewöhnlich als Eroten mit oder ohne Beflügelung. Auch in diesem Fall findet eine Idealisirung statt mit Rücksicht auf die besondern Merkmale dieser Kinder- und Knabengestalten. Den Grundgedanken bildet dabei die Verjüngung und ewige Jugend, die den betreffenden Seelen zu Theil werden soll. So wird auch Hebe, welche die ewige Jugendblüte selbst darstellt, im Olymp Gattin des Herakles. Besonders interessant aber ist hier die Identificirung der Seele mit der beflügelten Psyche. S. Th. II, S. 296 ff. III, 433. 443. Vgl. in Betreff der Denkmäler Stephani, d. ausr. Herakl. S. 95 ff.

2. Die Alten standen hier ganz auf dem Standpunkt der ahnenden Phantasie. Die schöpferische, immer jugendliche, immer neu gestaltende Kraft der Phantasie ließ sie eine unendliche Mannigfaltigkeit der Verwandlungen als möglich denken, obwohl sie ihren Blick auf die Formen der sichtbaren Welt beschränkte. So mußte die menschliche Gestalt ihnen als die höchste erscheinen, selbst bei den Göttern. Im Schwung der Ahnung aber schweiften sie weit über die Wirklichkeit hinweg, Ideale schaffend, die im Wechsel der Formen immer höher und höher aufsteigend ein unendliches Gebiet sich erschlossen. Die Kunst, das eigentliche Element der Phantasie, begleitete sie ebenso im Tode, wie sie alle Sphären ihres Lebens durchdrang.

In der Phantasie weiß sich die Seele als bleibend trotz allem Wechsel der Formen, unter denen sie erscheint. Vergleichen wir Millionen von menschlichen Physiognomien, keine gleicht vollkommen der anderen, obgleich der Typus des Menschen allen verbleibt. In gleicher Weise verhält es sich mit den Stimmen, in denen ebenso die Individualität sich besonders ausprägt. Denken

wir uns die zahllose Menge von Menschen, die bisher gelebt und die künftig noch leben werden, welche Mannigfaltigkeit der Formen, bedingt durch jene Verschiedenheit, muß da nicht vorausgesetzt werden? Und dennoch wird niemals eine Menschengestalt auf dieser Erde vollkommen der Idee des Menschen entsprechen. Immer wird diese wieder eine höhere, schönere, vollendetere fordern. Wir können daher auch zunächst die Annahme nicht zurückweisen, daß die menschliche Leibesform auch auf andern Weltkörpern unter andern Modifikationen noch möglich, ja wenn sie zur Vollendung gelangen soll, nothwendig sei. Jener Wechsel der Formen aber findet nicht blos im großen Ganzen der Menschheit, sondern auch im einzelnen Menschen, namentlich in der stufenweisen Entfaltung des Individuums statt. Schon als Fötus durchläuft der Mensch die Zustände verschiedener Thierklassen. Die berühmtesten Anatomen haben gezeigt, daß wir vor der Geburt zuerst einem wirbellosen Thiere gleichen; dann einige Zeit einem Fische, nachher einem Reptil, und daß sofort erst der Charakter des Säugethieres hervortrete (Briefe über Humboldts Kosmos I, S. 306). Und wie mannigfach sind alsdann die Veränderungen, welche der Mensch durch die verschiedenen Altersstufen hindurch erleidet! Sollte nicht ebenso die Gestalt, die der Mensch auf diesem Erdball zu erreichen vermag, nur eine Vorstufe sein für eine höhere, die in organischer Verkettung ihr folgt? Und wenn er in Regionen sich emporschwingt, wo die dem irdischen Auge sichtbare Körperwelt aufhört, höhere Bedingungen des Daseins sich erschließen, die Idee keine Schranke mehr findet, sich zu verwirklichen: sollte nicht dort die Gestalt dem Geiste näher rücken, dem vollendeten Geist die vollendete, seinem eigenen Wesen entsprechende Hülle zu Theil werden? Jetzt messen wir das Schöne nur nach den Bedingungen, die uns hier gegeben sind. Das höchste Schöne vermögen wir im irdischen Dasein kaum zu ahnen. Alle Künste sind nur Versuche, die Idee der Kunst zu erreichen. Sollten nicht ebenso alle Metamorphosen, die der Mensch in Beziehung auf seine Gestalt zu durchlaufen hat, nur Stufen sein, auf denen er zur Idee der Menschengestalt — zur schönsten Leibesform emporsteigt?

3. Paulus I Cor. XV, 35—52: Aber Mancher wird wohl fragen: wie werden die Todten erweckt und mit welchem Leibe

kommen sie wieder? Thor! was du säest, lebt nicht auf, wenn es nicht zuvor stirbt. Und was du auch säest, du säest nicht die lebendige Gestalt, die werden soll, sondern ein bloßes Samenkorn, wie das des Waizens oder irgend einer andern Frucht. Gott aber gibt ihm eine Gestalt, wie er will, und zwar einem jeden der ausgestreuten Samenkörner die ihm eigene Gestalt. Nicht alles Fleisch ist dasselbe Fleisch, sondern ein anderes ist das der Menschen, ein anderes das der vierfüßigen Thiere, ein anderes das der Vögel, ein anderes das der Fische! Und es gibt himmlische Leiber und irdische Leiber; aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen, eine andere die irdischen. Eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere der Mond, eine andere die Sterne; denn ein Stern ist von dem andern verschieden an Klarheit. So ist es auch mit der Auferstehung der Todten. Gesäet wird in Vergänglichkeit, wieder erweckt in Unvergänglichkeit. — Gesäet wird ein thierischer Leib, wieder erweckt ein geistiger Leib. — Und wie wir getragen haben das Bild des Irdischen, so werden wir auch tragen das Bild des Himmlischen. Dies aber sage ich euch, Brüder, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können; und das Vergängliche wird nicht erben das Unvergängliche. Sieh! ein Geheimniß sage ich euch: wir werden nicht alle in Schlaf versinken, wir alle aber werden verwandelt werden. Vgl. Philipp. III, 21: welcher (Christus) umgestalten wird den Leib unserer Niedrigkeit, damit er gleichgestaltet sei dem Leib seiner Herrlichkeit.

VI. Die Todten stehen in fortdauernder Beziehung zu den Lebenden. Diese Vorstellung bildet die Grundlage des alten Todtencultes. Man glaubte, daß die Todten nicht blos eine Erinnerung an dieses Leben mit sich nehmen, sondern auch fortan von den Vorgängen im Kreise der Zurückbleibenden Kunde erhalten. Sie erfreuen sich der Ehren, die ihnen von diesen zu Theil werden. Die Anwesenheit geliebter Personen am Grabe ist ihnen angenehm, während die Nähe solcher, die sie nicht geliebt, sie verletzt. Sie vermögen selbst einzuwirken auf die Lebenden,

wohlwollend oder peinigend, wie diese umgekehrt auf Freud und Leid derselben Einfluß haben. Insbesondere aber gehört hieher der Nachruhm, auf den gerade von diesem Gesichtspunkt aus das größte Gewicht gelegt wurde. Galt der Ruhm im Allgemeinen schon als schönster Schmuck des Lebens, so mußte ebenso der Nachruhm dem Todten vorzügliche Wonne bereiten, weil er die Fähigkeit behielt, denselben zu genießen. Die höchste Bedeutung aber erhielt der Nachruhm dadurch, daß er, weil gestützt auf ein thatenreiches ausgezeichnetes Leben, die Seele befähigte, dem Bereiche des Hades, dem eigentlichen Gebiet des Todes, zu entrinnen und nach kurzem Todesschlaf in höhere Räume sich aufzuschwingen. So schuf der Nachruhm in der That eine doppelte Unsterblichkeit: unsterblich war die Seele, die er schmückte, nicht blos im jenseitigen Leben durch Befreiung von den Fesseln des Todes, sondern auch in den Kreisen, die er verlassen, durch die Thaten, die sie vollbracht.

Vgl. Th. I, S. 152 ff. II, 176 ff. 211. III, 444. Cicero sagt (Disput. Tusc. 15): „Wenn in der Uebereinstimmung Aller die Stimme der Natur sich kundgibt, Alle aber darin übereinstimmen, daß eine fortdauernde Beziehung zwischen den Hingeschiedenen und dem diesseitigen Leben stattfinde, so müssen auch wir diese Ansicht theilen. Und wenn wir annehmen, daß diejenigen, welche durch die Kraft des Geistes oder des Charakters sich besonders auszeichnen, eben weil sie die trefflichsten Naturanlagen besitzen, auch am tiefsten in das Wesen der Natur einzudringen vermögen; so werden wir es auch für wahrscheinlich halten müssen, daß, insofern gerade die Tüchtigsten am meisten für die Zukunft sorgen, der Seele nach dem Tode noch ein Bewußtsein davon verbleibe."

Nägelsbach irrt, wenn er in seiner nachhomerischen Theologie (S. 419 ff.) behauptet, daß die Gebildeten, wenn sie außerhalb der Mysterien und der Speculation standen, geneigt gewesen seien, bloß an eine Unsterblichkeit des Nachruhms zu glauben. Eine solche Re=

signation lag den Alten überhaupt fern. Ein Besitz, von dem sie selbst keinen Genuß erwarten konnten, galt ihnen niemals als Gegenstand des Strebens. Auch die Beispiele der größten Selbstverläugnung lassen im Hintergrund immer die Rücksicht auf das eigene Ich als wichtigstes Motiv erkennen. Alle Stellen, die Nägelsbach für seine Auffassung anführt, fordern eine andere Erklärung. So bezieht er sich auf Simonid. 96:

ἄσβεστον κλέος οἵδε φίλῃ περὶ πατρίδι θέντες
κυάνεον θανάτου ἀμφεβάλοντο νέφος·
οὐδὲ τεθνᾶσι θανόντες, ἐπεί σφ᾽ ἀρετὴ καθύπερθεν
κυδαίνουσ᾽ ἀνάγει δώματος ἐξ Ἀΐδεω.

Klar ist hier eben die Ansicht, die ich meiner Erklärung zu Grunde gelegt, ausgesprochen. In den weiter aus Isokrates beigebrachten Stellen handelt es sich nur darum, die Unsterblichkeit des Nachruhms gegenüber der Sterblichkeit des Leibes hervorzuheben. Auch hierin liegt gerade eine Stütze für meine Erklärung, nach welcher die Unsterblichkeit durch den Nachruhm auch auf die diesseitige Sphäre sich erstreckt.

VII. Das Glück im Tode ist bedingt durch den Werth des vorausgehenden Lebens. Wem es gelungen, im Leben das Höchste zu erreichen, wird auch im Tode des höchsten Glückes sich erfreuen. Das Verhältniß ist das der Wirkung zur Ursache. Man erkannte in der Nothwendigkeit dieses Verhältnisses aber auch das sittliche Moment der Gerechtigkeit. So wird jenes Glück zugleich als Belohnung gefaßt. Im entgegengesetzten Fall erscheint das Verderben zugleich als Strafe. Sobald nämlich die Seele den Leib verlassen, entscheidet ein unerbittliches Gericht über ihren Werth. Jeder wird das Loos zu Theil, das dem Grad ihrer Vollkommenheit entspricht. S. Th. I, S. 119 ff. II, 176 ff. 187. 199. 239 ff. 277 ff. 371. 387. 443 ff.

Worin nun besteht das künftige Glück? [1])

---

[1]) Offenbar einseitig urtheilt Nägelsbach, wenn er in seiner „nach-

a. Zunächst in den Freuden des dionysischen Genusses. Hauptmoment dieses Genusses aber ist die Begeisterung, welche das Wirken des Gottes beim prangenden Gastmahl und beim jubelnden Gelage erweckt. Zur Fülle der Speisen und zur Köstlichkeit des Trankes gesellt sich alsdann die Heiterkeit des Gespräches, Spiel, Gesang und Tanz. Alle Mühen und Sorgen ruhen, Zwist und Hader sind gelöst, die Seele schwelgt in ewiger Trunkenheit.

1. S. Th. I, S. 141. Nichts ist häufiger auf Grabdenkmälern, als Darstellungen aus dem Kreis des Dionysos. S. Stephani („der ausruh. Herakles"), wo die interessantesten Denkmäler dieser Art zusammengestellt sind. Oft erscheint der Todte als trunkener Knabe oder Eros, oft als trunkener Heros idealisirt.

Dionysos waltet ebenso in der Sternenwelt wie im Bereich der Erde. Dort erscheint er als Reigenführer der Gestirne, zu welchen er die Seelen emporgeführt. Vgl. Th. I, 156. III, 370. Auch dort

---

homerischen Theologie" (S. 413) sagt: „Obgleich der Tod allem Leid ein Ende macht, so bringt er doch kein positives Glück, keine Seligkeit, sondern versetzt in ein freudenloses Dasein." Und S. 419: „Nun ist die Ursache klar, warum der Todte im Volksglauben bald für unglücklich, bald für glücklich gehalten wird. Es naht ihm weder Freude noch Leid: unglücklich ist er seines freudelosen, glücklich seines leidlosen Daseins wegen?" Ein solcher Zustand wäre nur denkbar, wenn dem Todten alles Bewußtsein, alle Empfindung fehlte. Wird aber zugegeben, das der Todte wieder zum Bewußtsein erwache, so kann er freudelos nur dann sein, wenn er nichts als Leiden zu tragen hat, leidlos nur dann, wenn ihm die Fülle aller Freuden zu Theil wird. Freudelos war allerdings das Loos der Frevler und Büßer, leidlos aber das der Frommen. Beides zugleich konnte im Zustand des Bewußtseins Keiner sein. Nägelsbach hat wohl zu wenig beachtet, daß die Griechen von zwei Gegensätzen gern nur den einen ausdrückten, in der Weise, daß die Vorstellung mit um so größerem Nachdruck auf den andern gelenkt wurde. So stellte man z. B. auf Grabdenkmälern die Mühen und Anstrengungen des Herakles dar, die Ergänzung des seligen Glückes, das ihm dafür als Lohn zu Theil wurde, dem Beschauer überlassend. Nannte man daher den Todten leidlos, so konnte dies nur bedeuten, daß er, frei von Leiden, im vollen Genusse der Freuden sich finde. Nägelsbach gibt allerdings zu, daß in den Mysterien eine reinere Auffassung geherrscht habe. Aber auch der Volksglaube war verständig genug, um von dem bezeichneten Widerspruche frei zu bleiben. Die Mythen und Kunstdenkmäler, von denen freilich N. völlig abgesehen, liefern dafür die klarsten Beweise.

spendet er dieselben Genüsse wie auf der Erde, nur sind sie erhabener, reiner, harmonischer.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der gemeine Mann jene ewige Trunkenheit im gewöhnlichen Sinne gefaßt habe. Ungereimt aber wäre es, dieselbe Auffassung auch bei den höher Gebildeten voraussetzen zu wollen. Sollten sie wirklich, in allen anderen Dingen so verständig, gerade in diesem Punkt so albern geurtheilt — an die Möglichkeit eines Zustandes geglaubt haben, der ihnen unter den vorausgesetzten Bedingungen geradezu als unmöglich erscheinen mußte? Das Glück der Seele im Tode galt überhaupt als ein ideales. Die Ideale aber sind bekanntlich nach dem Bildungsgrad der Individuen verschieden. Wenn die höher Gebildeten die Berauschung im Leben schon als etwas Häßliches verachteten, wie konnte sie ihrem Ideal von der künftigen Seligkeit entsprechen? Offenbar galt jene ewige Trunkenheit ihnen nur als ein Bild des ewigen Entzückens, das sie erwarteten. Ebenso verhält es sich mit den Speisen und Getränken, die bei den himmlischen Gastmälern und Gelagen in Aussicht gestellt wurden. Wohl mochte der große Haufe über den irdischen Genuß sich nicht erheben. Manche mochten bei dem Gedanken an Ambrosia und Nektar einen höheren Aufschwung nehmen. Diejenigen aber, welche im Leben schon die geistigen Genüsse als die höchsten betrachteten, werden wohl einer ähnlichen Vorstellung gehuldigt haben, wie sie uns Plato kundgibt, wenn er sagt, daß die Seele in der himmlischen Sphäre sich vom Schauen der Ideenwelt ernähre (Phaedr. cap. 29).

2. Was erwartet wohl der gemeine Mann in unsern Tagen? Das Erfreulichste, was er sich vorstellen kann, wie der Grieche. Was erwarten die höher Gebildeten? Das Höchste, was sie sich zu denken vermögen, wieder wie die Griechen. Nun befähigt allerdings das Christenthum zu einer in Wahrheit dem Geist entsprechenden Auffassung, wie sie die Griechen nicht zu erreichen vermochten, viele aber nennen sich Christen, während sie im Geist und in der That weit hinter den von ihnen verachteten oder nicht gekannten Griechen zurückstehen. „Viele sind berufen, aber nur Wenige sind auserwählt.“ „Viele, sagten die Griechen, schwingen den Thyrsos, aber nur Wenige sind von der Kraft des Gottes erfüllt.“ — „Der Seelen, denen es schon in früher Zeit der Entwickelung keine Ruhe läßt,

dem angeborenen Streben nach Selbsterkenntniß zu genügen, der Seelen, welche fortwährend von innerem Sehnen getrieben nach der Speise sich umthun, welche schon Dante das Brod der Engel nannte, ihrer ist immer nur eine kleine gezählte Menge vorhanden gewesen" (Carus).

3. Matth. V, 8: Selig sind, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott anschauen. Paulus 1 Corinth XIII, 12: Jetzt sehen wir durch einen Spiegel räthselhaft, alsdann aber von Angesicht zu Angesicht. Joh. Apoc. VII, 16: Dort werden sie nicht mehr hungern noch dürsten; es wird nicht mehr auf sie fallen die Sonne noch irgend eine Hitze: denn das Lamm in der Mitte vor dem Throne wird sie weiden und zu den Quellen des lebendigen Wassers führen.

b. Im innigsten Zusammenhang mit den Freuden des Mahles und des Gelages wurde von den Griechen der Genuß der Liebe gefaßt. Ohne Liebe gab es für sie weder in diesem noch im künftigen Leben ein vollendetes Glück. Als Bedingung der Liebe aber galt jugendliche Fülle und Schönheit. Natürlich kam es auch hier auf die Ideale an, die ein Jeder sich schuf: während bei Manchen das sinnliche Moment überwog, hofften Andere, daß sie ganz in den geistigen Genuß sich versenken werden. Von besonderer Bedeutung aber ist hier die Liebe im Kreise der Familie. Diese Liebe war bei den Alten überhaupt viel reiner und inniger, als gewöhnlich angenommen wird. Die Bande, welche man in diesem Leben geschlossen, sollten auch im künftigen fortbestehen. Diejenigen welche sich im Leben geliebt, werden — so hoffte man — sich auch nach dem Tode wiedersehen.

1. Auf zahlreichen Grabdenkmälern finden sich Familienscenen im obigen Sinne dargestellt. S. Th. I, S. 152 ff. Stephani (der ausruh. Heracl.) S. 51 ff. Das künftige Wiedersehen knüpfte

man gern an die Sage des Protesilaos. Vgl. Stephani S. 42. 77. Welcker, Denkm. III, 553 ff.

Der Sinnengenuß tritt besonders hervor in Darstellungen aus dem Kreise des Dionysos, wobei die mannigfachsten Modificationen der Idealisirung stattfinden. Eine niedere Stufe ist z. B. angedeutet, wenn schlafende Nymphen von lüsternen Satyren überrascht werden; eine höhere, wenn Dionysos selbst der schlafenden Ariadne naht (s. Th. III, S. 335 ff.). Mehr in das geistige Gebiet gehört das Verhältniß der Selene zum schlafenden Endymion (S. 345). Das geistige Moment aber ist am sinnreichsten ausgeprägt in der Umarmung des Eros und der Psyche (Th. II, S. 298).

Nach Plato ist es die Liebe allein, welche die Seelen auf der Leiter der Vervollkommnung immer höher und höher emporzieht. S. Th. II, S. 273 ff. III, 433 ff., 412 ff. Die Schönheit aber ebenso im Leiblichen wie im Geistigen betrachtet er als Erweckerin der Liebe (Phaedr. cap. 30).

2. Kein Gesetz ist in der sichtbaren Schöpfung mit größerer Bestimmtheit erkannt und nachgewiesen worden als das der Gravitation. „Wenn überhaupt die Gesetze der Natur von ungleichem Werth und ungleicher Wichtigkeit sein können, so müssen wir das der Gravitation unbedingt an die Spitze stellen: ihm unterliegt Alles, was körperlich ist, der Fixstern wie das Sonnenstäubchen, sie ist die allgemeine Anziehung aller materiellen Theile, sie bedingt die Schnelligkeit des fallenden Steines, der Schwingung des Pendels, den ebenen Spiegel und den Lauf der Gewässer, das Steigen des Luftballons, die Schwankung des Barometers, die parabolischen Bogen der Bombe, die Bahnen der Gestirne, die Gestalt des Wassertropfens wie die der Himmelskörper.“ (Briefe z. Humboldts Kosmos II, S. 94.) Was die Gravitation auf dem Gebiet des Physischen, das ist auf dem des Psychischen die Liebe. Wie die Erde alle irdischen Gebilde anzieht und ihrerseits wieder der Sonne folgt, so macht sich auch im Menschen ein doppelter Zug der Liebe geltend. Und wie die Sonne mit ihrem System einem höheren Centralpunkt zustrebt, dieser wieder einem höheren, und geschlossen werden muß, daß dieser Vorgang in aufsteigender Gliederung so oft sich wiederhole, bis der höchste Punkt der Gravitation erreicht ist: so strebt auch die Seele

auf der universellen Leiter der Liebe immer höher und höher empor, bis sie zum Quell der Liebe sich aufgeschwungen.

Mit der Gravitation im innigsten Bunde wirkt der Magnetismus, der Galvanismus, die Elektricität, das Licht. Das Licht der Sonne (wir dürfen voraussetzen, daß ihm auch jenseits unseres Sonnensystems dieselbe Wirkung verbleibe) bringt schöpferisch, erwärmend, bildend und gestaltend zur Erde, und alles Schöne, was hier im Bereiche der Natur zur Erscheinung kömmt, ist seinem Einflusse zuzuschreiben. Ebenso wirkt im Menschen die Kraft der Liebe. Begeisternd erfüllt sie die Region der Seele, weckt den Trieb zu schaffen, zu bilden und zu gestalten, und was wir als Schönheit auf diesem Gebiete bewundern, ist nur ein Abglanz der Harmonie, die aus ihrem Wesen strahlt.

Was schöne Seelen schön empfunden,
Muß trefflich und vollkommen sein. —
Wie sich in sieben milde Strahlen
Der weiße Schimmer lieblich bricht,
Wie sieben Regenbogenstrahlen
Zerrinnen in das weiße Licht:
So spielt in tausendfacher Klarheit
Bezaubernd um den trunkenen Blick,
So fließt in Einem Bund der Wahrheit,
In Einen Strom des Lichts zurück!

Todte Gruppen sind wir, wenn wir hassen,
Götter, wenn wir liebend uns umfassen,
Lechzen nach dem süßen Fesselzwang.
Aufwärts durch die tausendfachen Stufen
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
Waltet göttlich dieser Drang.
Arm in Arm, höher stets und höher,
Vom Barbaren bis zum griech'schen Seher,
Der sich an den letzten Seraph reiht,
Wallen wir einmüth'gen Ringeltanzes,
Bis sich dort im Meer des ew'gen Glanzes
Sterbend untertauchen Maaß und Zeit.

(Schiller.)

Wie nach dem Gesetze der Gravitation das Zusammengehörige überall in bestimmter Ordnung sich zusammenreiht; wie die Farben des Lichtes bei aller Mannigfaltigkeit der Metamorphosen, welche sie eingehen, in harmonischen Verhältnissen sich suchen und

verbinden; wie die magnetische Kraft auch in die weiteste Ferne wirkt, ungehemmt durch die materiellen Objekte, die sie vom Ziel ihrer Wirkung zu trennen scheinen: ebenso liegt es auch im Wesen der Liebe, daß durch ihre Kraft verwandte Seelen sich suchen und finden, in bestimmter Gliederung trotz der Verwandlungen, die sie in den Formen des Daseins durchlaufen, sich wieder zusammenschließen, trotz der Trennung, die auf dem irdischen Schauplatz erfolgt, auch in den fernsten Räumen sich wieder vereinigen. Die Hoffnung, daß die Seelen, die sich im irdischen Dasein geliebt und liebend nach demselben Ziele gestrebt, im künftigen Leben sich wiederfinden — sich wiedersehen werden, kann nicht als ein bloßes Phantasiegebilde betrachtet werden, geschaffen zum Troste derjenigen, welche mit dem Gedanken der Trennung sich nicht zu befreunden wissen: sie stützt sich auf dieselbe Nothwendigkeit, welche in den Bahnen der Gestirne herrscht, die Gliederung der Organismen im Großen und Kleinen bestimmt, die Harmonie im Weltall schafft und erhält. Wie es eine Association der Ideen im geistigen Organismus der Seele gibt, so muß es auch eine Association der Seelen selbst im großen Organismus des Geistigen geben. Und wie dort Ideen, die einmal im Bewußtsein verbunden gewesen, nach dem Gesetze der Verwandtschaft, wenn auch eine lange Vergessenheit dazwischengetreten, bei gegebener Veranlassung sich gegenseitig wieder erwecken; so muß auch zwischen Seelen, die einmal im Leben sich zusammengeschlossen, das Verhältniß bestehen, daß sie nach dem Gesetze der Liebe, wenn sie auch der Tod auf lange Zeit geschieden, bei Hebung der räumlichen Schranken sich wieder anziehen — sich wiedersehen können. Und die Nothwendigkeit dieses Verhältnisses wird um so entschiedener anerkannt werden müssen, weil das betreffende Gesetz nicht durch die Organisation des Leibes bedingt, sondern im Wesen des Geistes selbst begründet ist.

3. Joh. XIV, 3: „Und wenn ich fortgegangen bin und euch eine Wohnstätte bereitet habe, dann werde ich wieder kommen und euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr seid."

c. Reiner war die Glückseligkeit, wenn mit dem Wirken des Dionysos das des Apollo sich verband. Bekanntlich

waren zu Delphi beide Götter aufs innigste verknüpft; sie waren es auch in Betreff des Wirkens in den orphisch-eleusinischen Mysterien. Erst mit Apollo stieg die Begeisterung empor in das Gebiet der Ideen; erst mit seinem Wirken erschloß sich der reine Strom der Harmonie, der in die unendliche Fülle des wahrhaft Schönen sich ergoß; erst mit seiner Leuchte fand die Liebe den Weg, der aus den Schranken der leiblichen Lust sicher in das reine und freie Gebiet des geistigen Genusses emporführte. Wer im Leben nach reinem Wissen gestrebt, und begeistert für das Schöne das Leben selbst in Wahrheit zum Kunstwerk zu gestalten gewußt, wird nach dem Tode zur Fülle dieses Genusses gelangen.

S. Th. III, S. 403 ff. (Das apollinische Wirken ist hier an die Lyra und den Gesang des Orpheus geknüpft.) Ein von Campana (Illustrazione di due sepolcri Romani del secolo di Augusto 1841) mitgetheiltes Grabbild zeigt im Fries einer Aedikula den seilflechtenden Oknos, dem ein Esel immer wieder das fertige Stück abfrißt, im Giebelfeld Achilleus, wie er von dem weisen Cheiron im Leierspiel und im Gesang unterrichtet wird. Die letztere Gruppe stellt, wie es auf Grabdenkmälern so häufig geschieht, das Vorhergehende dar statt des Nachfolgenden — die apollinische Beschäftigung im Leben statt des apollinischen Glückes im Tode. Oknos ist Büßer im Bereich des Hades, Achilleus glückselig in dem des Apollo. Jener büßt für sein eitles materielles Streben, dieser wird belohnt für sein Ringen nach dem Idealen. (Vgl. Th. I, S. 101 ff.) — Bachofen (Gräbersymbolik der Griechen, S. 401 ff.) findet in diesem Bild zugleich eine Hinweisung auf die Hoffnung, welche die Mysterien gewährten, annehmend, das Oknos die Uneingeweihten, Achilleus die Eingeweihten repräsentire.

d. Das höchste Glück erschließt die Aufnahme in die ätherischen Höhen, wo Zeus, der Vater der Menschen und der Götter, thront. Unsterblich ist die Nahrung, die man hier

an der Tafel des Zeus genießt, ewig die Jugend und Schönheit, deren man sich erfreut: unendlich die Wonne der Liebe, unendlich die Begeisterung, die das Schauen des Göttlichen schafft, endlos der Jubel, der unter Spiel und Tanz in harmonischen Gesängen erschallt. Alle Herrlichkeit findet sich da in vollendetem Maße vereinigt.

1. Als Repräsentant dieser Stufe galt vorzugsweise der in den Olymp aufgenommene, mit Hera ausgesöhnte, mit Hebe vermählte Herakles. S. Th. II, 189 ff. 288. III, 415. 423 ff. 446 ff. Herakles aber wurde zugleich vorzugsweise als Vorbild der Menschheit betrachtet.

2. Das höchste Glück kann nur die volle Verwirklichung der Ideen sein, welche die Gottheit in das Wesen des Geistes gepflanzt. Die Stimme der Gottheit, die im Zug dieser Ideen zum Göttlichen sich kundgibt, wäre eine Lüge, wenn eine Vereinigung des Geistes mit der Gottheit unmöglich wäre.

3. Paulus 1 Corinth. II, 9—: „Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, keines Menschen Herz empfunden, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben. Uns hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist: denn der Geist erforscht Alles, auch die Tiefen der Gottheit."

VIII. Die Aufgabe des Menschen im irdischen Dasein ist ebenso die Ueberwindung des Todes wie der Genuß des Lebens. Jenes geschieht durch Kampf gegen alle Disharmonie, dieses durch Benützung aller Momente, aus welchen Harmonie entspringt. Dort sind die Leiden, die an die Sterblichkeit sich knüpfen, zu besiegen, hier die Freuden, welche der Aufschwung zur Unsterblichkeit erzeugt, zu gewinnen. Die Verzichtung auf die Freuden des Lebens, um desto reichlichern Ersatz im Tode zu erhalten, widerstrebt der Sinnesart der Griechen. Wohl zeigte ihnen die Erfahrung,

daß für Eine Freude dem Menschen ein doppeltes Leid beschieden sei; aber eben darum hatte die Freude für sie auch einen doppelten Werth. Selbst diejenigen, welche den irdischen Schauplatz für einen Verbannungsort der Seele hielten, verzichteten nicht auf die wenn gleich sparsam zugemessene Freude. Oft kehrt der Gedanke wieder: Genieße das Leben, denn rasch ist sein Verlauf, und ist es einmal dahingeschwunden, nimmer kehrt es wieder. Viele haben verkehrter Weise in dieser Aufforderung bald einen Zweifel an der persönlichen Fortdauer nach dem Tode, bald eine Verzweiflung an dem Glück der Zukunft finden wollen. Sie haben nicht beachtet, daß ebenso häufig und mit größerem Nachdruck der Grundsatz ausgesprochen wird: Genieße das Leben weise, damit es harmonisch sich gestalte. Harmonische Entfaltung aller leiblichen und geistigen Kräfte und Benutzung aller Gaben, welche die Huld der Gottheit zur Erfüllung dieser Zwecke verliehen, galt durchweg als Hauptsache. Ohne Freude aber war ein solches Leben nicht denkbar, weil gerade in der Freude die harmonische Stimmung der Seele sich kundgibt. Je größer die Summe der Freuden, desto vollendeter das Kunstwerk des Lebens. Jeder Augenblick mußte daher für bedeutungsvoll gelten. Alles rasch zu benützen, mahnte die Kürze und die Flucht der Zeit. Jede Freude, die man verloren, war ein verlorenes Moment der Harmonie. Sollte diese aber rein sich gestalten, so mußte die Disharmonie, die aus dem Leid der Sterblichkeit entspringt, bezwungen werden. So mußte mit dem Genuß sich der Kampf verbinden. Aber auch nur in solcher Gestaltung galt das Leben als eine würdige Vorbereitung auf den Tod. Nur so konnte es, wie man glaubte, eine Grundlage des künftigen Glückes werden, nur so den Schmuck des Nachruhms sich schaffen, der dem Hingeschie-

denen den Genuß einer doppelten Unsterblichkeit bereitete.

1. Auch hier gilt auf Grabdenkmälern besonders Herakles als Vorbild, einerseis durch die Kämpfe, die er zu bestehen hatte, andererseits durch die Siegesfreuden, die ihm zu Theil wurden. S. Th. II, 284 ff. III, 412. 414 ff. 424. 425 ff.

2. Der Mensch ist zur Freude geschaffen, zum Leid geboren. Die Geburt ist, wie es auch die Weisesten unter den Griechen [1]) erkannt haben, der Anfang des Jammers. Wie das Auge beim Wechsel zwischen Tag und Nacht, im Einfluß der dunkeln Atmosphäre, nie den reinen Strahl des Lichtes empfängt, so dringt auch die reine Freude nimmer in das Herz des Menschen, sobald er auf den Schauplatz dieser Erde gekommen. Mit der Geburt erblicken wir nicht das Licht des Daseins, sondern gehen des Lichtes verlustig. Was wir im Leben der Sterblichen Wechsel nennen zwischen Freude und Leid, ist im Grunde nur ein Wechsel zwischen verschiedenen Graden des Leides. Die wirkliche Freude erglänzt uns gleichsam nur als Reflex in der Hoffnung, hindeutend auf die Zukunft, die sie uns bringen soll, oder in der Erinnerung, zurückweisend auf die Vergangenheit, in der wir sie gekostet. Und wollen wir innerhalb der Grenzen dieses Lebens jene Zukunft erhaschen — sie entweicht uns immer wieder, rückt immer weiter hinaus, bis wir selbst auf den Scheidepunkt gekommen; und blicken wir auf die Reihenfolge der vergangenen Momente zurück — sie führen uns

---

[1]) S. insbesondere d. II. Theil. Ungerecht ist der den Griechen so oft gemachte Vorwurf, daß sie den Ernst des Lebens nicht gekannt, leichtfertig dem flüchtigen Genusse sich hingegeben. Leichtfertige Menschen hat es zu jeder Zeit, unter allen Völkern gegeben, und in unsern Tagen ist wahrlich die Zahl derselben nicht so gering, daß man berechtigt wäre, den Splitter im Auge der Griechen zu bekritteln. Das ganze Griechenthum durchzieht der Gedanke, daß schon die Sterblichkeit ein wesentliches Unheil des Menschen sei, daß tausenderlei Mühsale von Anfang an auf dieser Erde ihn umstricken, und daß er nur durch fortwährenden Kampf denselben zu entrinnen vermöge. Aber auch ihre Cultur zeigt mit jedem neuen Fortschritt, den sie erringt, einen neuen Aufschwung, den Jammer der Sterblichkeit zu besiegen. — Nicht selten finden sich Aussprüche wie folgender bei Sophokles (O. C. 1225—):

Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον· τὸ δ᾽, ἐπεὶ φανῇ,
βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἥκει
πολὺ δεύτερον ὡς τάχιστα.

ebenso zuletzt über die Grenzen des Lebens hinweg, weil wir dem Schmerz über den Verlust nicht zu entsagen vermögen. Halten wir an der Gegenwart fest — sie bietet uns auch im Augenblick des höchsten Genusses nur eine gemischte Freude: ist der Augenblick vorüber, so pocht das Leid nur um so eifriger an unser Herz, je inniger wir dem Genusse uns hingegeben. Nur die Gewohnheit, die auch das Schlimmste erträglich, selbst angenehm zu machen im Stande ist, läßt uns den Schein für volle Wirklichkeit nehmen: sie schafft uns den süßen Traum, der uns in einzelnen Fällen die Gebilde eines glücklichen Zustandes vorgaukelt. Wo auf der Erde ist denn ein wahrhaft Glücklicher? Vergleiche den Reichen mit dem Armen, den Gepriesenen mit dem Verfolgten, den Mächtigen mit dem Unterworfenen: entspricht das Antlitz, auf dem ihre Simmung sich ausprägt, wirklich dem Unterschied, den du machst? Sie trinken Alle aus demselben Quell des Leides. Und wie viele Sorgen müssen wir nicht aufbieten, um das, was wir Glück nennen, zu erjagen, während das Unglück immer bereit ist und schnell uns erfaßt! Wie rasch flieht andererseits das Glück wieder, während tausenderlei Sorgen oft nicht zureichen, uns von dem Unglück, das uns einmal ergriffen, zu befreien! Ein Augenblick kann dir eine Wunde schlagen, die vielleicht ein ganzes Leben nicht heilt. Und was ist das Glück selbst? Ein eitler Wahn des Thoren, ein süßer Traum des Leichtfertigen, ein nichtiges Phantom in den Augen des Weisen. Es verhält sich damit ebenso, wie mit dem Leben selbst: die Menschen wähnen und träumen zu leben, während sie alle auf den Wellen des Todes dahinschaukeln. Das Schlimmste aber ist, daß die Menschen selbst untereinander die größten Feinde des Glückes sind. Einer sitzt dem Andern auf dem Nacken: wer am meisten quält, pflegt am meisten zu gewinnen; wer Andere zu quälen verschmäht, kann zusehen, wie Andere in die Beute sich theilen. Doch nicht jede Qual erscheint in finsterer Gestalt. Oft hüllt sie sich in das Gewand des Vergnügens, und wird so lange dafür gehalten, bis man ihren Stachel empfindet. Man täuscht sich gegenseitig und sucht sich in der Täuschung zu überbieten, um so viel wie möglich den Schein des Vergnügens zu nützen. Die ergiebigste Quelle jeder Art von Qualen aber entspringt aus der Selbstsucht. Du strebst nach Wahrheit — Vorurtheil, Parteisucht, Dünkel, Hochmuth streuen dir Dornen

auf den Weg. Du pflegst das Schöne — man lauscht der Geschmacklosigkeit, die es bekrittelt, der Gemeinheit, die es entstellt, dem Schlendrian, der zum Hort der süßen Gewohnheit sich aufwirft. Du bist begeistert für Recht und Pflicht — Neid, Mißgunst, Verläumdung schieben dich auf die Seite. Du übst Liebe — man vergilt dir mit Fluch; du pflanzest Frieden — man verletzt dich in deinen heiligsten Rechten; du kämpfest, um deine Rechte zu schützen — man verfolgt, lästert, mißhandelt dich, wenn du keine andern Helfer und Gönner für dich hast als Gott und dein Gewissen. List gilt mehr als Redlichkeit, leerer Schein mehr als energische That, Heuchelei mehr als reine Gesinnung, Schmeichelei mehr als Verdienst. Auch der Unwissendste, der Gehässigste, der Lasterhafteste wird gepriesen, wenn es ihm gelingt, zugleich der Schlaueste, der Beliebteste, der Stärkste zu sein. Kann es da wohl auffallen, wenn es als Thatsache der Erfahrung gilt, daß für den Glücklichen, insofern es einen solchen gibt, der süßeste Augenblick der des Einschlafens, für den Unglücklichen der schrecklichste der des Aufwachens sei. Es scheint darin einmal die Bedeutung zu liegen, daß wir eben den Becher des Unglücks mit vollem Bewußtsein leeren, die Schmerzen desselben in voller Wirklichkeit empfinden sollen. Oder warum sollte gerade da unser Bewußtsein von der Wirklichkeit sich abwenden, wenn das Glück, das wir an dieselbe knüpfen, sich uns zuwendet? Und wenn wir uns erinnern, daß der Schlaf der Bruder des Todes ist, liegt da nicht der Gedanke am nächsten, daß wir mit dem Glück ebenso, wie mit der Freude in der Hoffnung, auf die Zeit verwiesen werden, wo der Tod unsere Augen schließt, auf die Zukunft? Immer gegenwärtig ist in der That, so lang wir an dieses Leben gebunden sind, nur das Leid. Und je mehr unser Bewußtsein erwächst, je reiner die Saiten der Empfindung sich spannen, je geregelter die Pulse der Willenskraft schlagen: desto tiefer blicken wir in den Abgrund, der vor unsern Augen sich aufschließt, desto schmerzvoller dringen die Mißklänge, die in tausenderlei Stimmen uns umtönen, in die Tiefe unserer Seele, desto größer wird der Widerspruch zwischen dem, was wir schaffen, und dem, was wir erringen. Ja schon der Umstand allein, daß überhaupt das Leid in unser Leben gepflanzt ist, beweist klar und unwidersprechlich, daß uns ein reines Glück hier nicht bestimmt sei.

Dennoch kündigt es laut im innersten Grund unseres Wesens sich an, daß wir zum reinen und vollen Genuß der Freude, ja nur zur Freude geschaffen sind. Woher nun dieser Widerspruch? Läßt sich wohl denken, daß uns Gott unvollkommen geschaffen aus dem Grunde, daß wir die Vollkommenheit suchen, ihn durch unser Aufstreben verherrlichen sollten? Bedurfte es dazu gerade des Leides? Bedurfte Gott selbst einer solchen Verherrlichung? Liegt es nicht im Wesen des Vollkommenen, nur Vollkommenes zu schaffen und nur am Vollkommenen Gefallen zu finden? Täuschen wir uns darüber nicht — nur eitler Hochmuth kann dem Leid eine Deutung zu Gunsten des Menschen geben wollen. Es kann in Wahrheit nur eine Strafe sein für den Menschen — eine Strafe für eine Schuld, die er auf sich geladen. Und diese Schuld kann ihren Ursprung nur im Willen des Menschen selbst haben, der das Band mit dem Willen des Schöpfers zerrissen. Schuldbeladen sind wir auf den Schauplatz dieser Erde gekommen, auf die wir ursprünglich nicht gehören, [1]) und dieses Dasein kann uns nur zur Tilgung der Schuld, zur Läuterung, zur Widergewinnung der

[1]) Schon der Umstand, daß wir durch unser Erkennen die Pfade dieses Lebens erst suchen müssen, beweist, abgesehen von den Sorgen, die damit verbunden sind, hinlänglich, daß hier unsere Heimath nicht sei. Wenn wir ursprünglich hieher gehörten, warum sollten wir nicht sogleich hier einheimisch sein, nicht sogleich im Besitz alles Wissens, so weit es dem Menschengeist möglich ist, uns finden? Und wenn es nicht eben auf jenes mühevolle Suchen ankäme, warum sollte unser Erkennen gerade auf den Kreis des diesseitigen Daseins beschränkt sein? Ist ja doch alles Wissen in diesem Leben nur ein Wissen für dieses Leben. Gelingt es dem Geist auch mit seinem Forschen einigermaßen über die irdische Sphäre sich hinauszuschwingen — die Resultate, die er gewinnt, sind immer nur Regulative für dieses Dasein. Fort und fort ruft uns eine Stimme zu: suche auf dem Wege des Erkennens, was du verloren — suche den Gott, dem du dich entfremdet. Und diese Stimme tönt aus dem innersten Grunde unseres Wesens — aus dem Bereiche des Willens. Der Wille ist der Mensch. Der Wille ist bleibend, während die Motive, die ihm das Wissen bietet, unaufhörlich wechseln. Der Wille ist Gesetzgeber und Feldherr, während der Intellekt nur die Funktion des Rathes und des Richters übt. Kein Zug des Willens aber ist mächtiger, als der zum Leben — im Grunde (innerhalb der irdischen Sphäre) der zum Tode, insofern dieses Leben als ein fortwährendes Sterben sich erweist und erst mit dem Tode sich die Möglichkeit erschließt, wirklich zu leben. — Plato hat aus dem Wesen der Ideen das Vorhersein und aus diesem das Nachhersein der menschlichen Seele gefolgert; Beides kann ebenso aus dem Wesen des Willens und des Erkennens, so wie aus dem Leid, das auf dem Menschen hier lastet, gefolgert werden.

verlorenen Harmonie gegeben sein. Nur von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich der Jammer, der uns hier überall umstrickt, erklären. Oder sollte wirklich Jemand sich einbilden wollen, daß er in dieses Labyrinth der Sterblichkeit versetzt worden sei, nur um darin seinem Vergnügen zu leben — um unter der Last beständiger Mühsale, unter den Eindrücken fortwährender Noth, Häßlichkeit, Nichtswürdigkeit, im Anblick unaufhörlicher Befehdung, Schändung, Verwüstung sich des Daseins zu erfreuen? Zeigt nicht der Schmerz selbst, wenn wir die Erscheinungen desselben im Einzelnen verfolgen, daß jedesmal, so oft er uns trifft, vorher etwas geschehen sei, was nicht hätte geschehen sollen? Mahnt er uns nicht gerade durch den Stachel, mit dem er uns trifft, in jedem besondern Fall, daß ein Verhältniß gestört worden sei, das wieder in Einklang gebracht werden müsse? Sollte es wohl mit der Summe der Schmerzen, die unser ganzes Dasein umstricken, anders sich verhalten?

Doch fragen wir, welches unter solchen Verhältnissen die Aufgabe des Menschen sei, und wie er sie zu lösen vermöge. Die nächste Antwort gibt uns eine Stimme in der eigenen Brust. Diese ruft uns zu: überwinde das Leid, damit du die Freude gewinnest — ringe und strebe, erdulde und entbehre, damit du die Fesseln der Gegenwart brechest, das Glück der Zukunft erringest. Was du bist, sollst du nicht sein; was du hoffst, hast du verloren. Nur im Kampfe wirst du wieder, was du sein sollst; nur als Sieger gewinnst du wieder, was du hoffst. Darum sollst du von der Wirklichkeit, mit so vielen Geschossen sie auch auf dich zielen mag, dich nicht abwenden, sondern muthig sie erfassen, um sie zu besiegen. Wer dem Feinde entflieht, wirft sich ihm in die Arme. Der Schauplatz des Kampfes und Sieges aber ist das große Feld der Cultur. — In der Wissenschaft sollst du deine Kräfte prüfen, die des Feindes erspähen, Mittel und Zweck des Kampfes erforschen. Mit ihr sollst du in das Innere der Natur, wie in die Tiefen des Geistes dringen, um jene zu beherrschen, diesem die Mittel der Herrschaft zu gewinnen. Mit ihr sollst du das Leben im Einzelnen und in der Gesammtheit durchforschen, um zu erkennen, wie es ist, und zu ermessen, wie es sein soll. Mit ihr endlich sollst du den Zusammenhang der Dinge überhaupt — das Verhältniß zwischen Natur und Geist und dem Leben ergründen

und zu dem Urheber des Ganzen, zur Gottheit, emporbringen. So tilgt die Wissenschaft die ersten Forderungen der Schuld, die auf dem Menschen lastet, und erringt mit der Wahrheit, die sie dem Irrthum entgegensetzt, den ersten Sieg über das Leid.

Mächtiger aber tritt die Wissenschaft in die Schranken, wenn mit ihr die Kunst sich verbindet. Die Kunst fügt zum Wahren das Schöne und setzt in der Harmonie, die das Wesen des Schönen bildet, der Disharmonie, auf welcher die wesentliche Kraft des Leides beruht, die furchtbarste Streiterin entgegen. Ihre Wirkung ist eine Läuterung. Was sie nach den Gesetzen der Harmonie bildet und schafft, entspringt dem Quelle der Lust. Im Widerschein ihrer Gestalten muß selbst das Leid die Hülle des Häßlichen, des Gemeinen, des Unlusterweckenden von sich werfen. Die Heiterkeit der reinen Formen, die das Auge schaut, die Zauberkraft der reinen Töne, die das Ohr vernimmt, bringt reinigend auch auf den Grund der Seele — reiner stimmen sich die Saiten der Empfindung, inniger und feuriger wird die Lust am Schönen, mächtiger und erhabener der Aufschwung zum Göttlichen, bis die geläuterte Macht der Gefühle in den Strom der Begeisterung sich ergießt. In der Begeisterung fließt das Schöne mit dem Wahren zusammen, und die Seele kostet, wenn auch nur auf Augenblicke, von dem Quell des Genusses, den ihr die Zukunft bieten soll.

Wissenschaft und Kunst aber sind zwei Gestirne ohne Himmel, wenn nicht die sittliche und religiöse Kraft ihrem Bunde sich gesellt. Alles Wissen ist eitel, wenn es nicht durch den Willen zur That wird, alle Kunst illusorisch, wenn sie nicht in den Formen der That das Leben gestaltet. Die That ist des Wissens Probe, das Kunstwerk des Lebens die Probe der Kunst. Mit dem Wahren und Schönen muß das Gute sich verbinden. Nur was wir wollen ist unser. Der Wille hat den Menschen gestürzt, der Wille muß ihn wieder erheben. In der Lust der Freiheit hat er die Freiheit verloren, im Leid der Fesseln muß er den Fesseln sich wieder entwinden. Selbstbeherrschung ist somit der Grund, auf welchem die Macht der Freiheit erwächst. Soll die Freiheit aber die Lust, die ihr ursprünglich inwohnte, wieder gewinnen, so muß sie das Band mit der Gottheit, das sie zerrissen, wieder knüpfen. Mit der sittlichen Kraft muß die religiöse sich verbinden — wie

der Wille in der Freiheit, so muß die Freiheit in dem Willen der Gottheit sich vollenden. So wird das Wissen im Glauben, die Begeisterung in der Hoffnung, die Freiheit in der Liebe sich verklären — die Gottheit selbst wird die letzte Schuld von der Seele nehmen, und diese wird schuldbefreit und geläutert die Räume wieder schauen, aus denen der Schöpfer sie verstoßen.

So spricht die Stimme in der eigenen Brust. Haben die Völker im Verlauf der Zeiten sie gehört? Haben sie die Schuld getilgt, zum wahren Glauben, zur geläuterten Hoffnung, zur selbstverläugnenden Liebe sich aufgeschwungen? Die Geschichte des Alterthums zeigt auch auf den Höhepunkten der Cultur, obwohl bewunderungswürdige, doch immerhin nur unvollendete Versuche. Das Griechenthum, die Blüte der antiken Bildung, herrlich und für alle Zeiten musterhaft in einzelnen Erzeugnissen, hat nur die Idee einer Nation erfüllt. Die Idee der Menschheit zu verwirklichen, bedurfte es einer höheren Leuchte, einer mächtigern über menschliche Irrthümer und Schwächen erhabenen Kraft. Was der Geist der Griechen, in den Schranken der Individualität befangen, nur zu ahnen, nicht zu finden vermocht, wurde der Menschheit erst im göttlichen Wort, in der göttlichen Kraft des Christenthums erschlossen.

3. Obwohl die heilige Urkunde ihrem ganzen Inhalt nach hieher gehört, mag es doch nicht ungeeignet sein, einige Stellen besonders hervorzuheben. Als Paulus durch die Straßen von Athen ging, traf er auch einen Altar, auf dem geschrieben stand: „Dem unbekannten Gotte." Und vor den versammelten Athenern sprach er alsdann, vom Geiste Gottes ergriffen (Act. apost. XVII, 23 ff.): „Den Gott, den ihr, ohne ihn zu kennen, verehrt, will ich euch verkünden. — Schöpfer des Alls, Herr des Himmels und der Erde, wohnt er nicht in Tempeln, die Menschenhände gebaut; nicht läßt er sich von Menschenhänden bedienen, als ob er irgend einer Sache bedürfte, denn er selbst gibt Leben Allen und Athem und Alles, wessen sie bedürfen. Aus Einem Blute hat er das ganze Geschlecht der Menschen geschaffen, daß es wohne auf der ganzen Oberfläche der Erde; und den Völkern hat er bestimmte Wohnplätze angewiesen und Zeiten festgesetzt, in denen sie ihn suchen sollten, wenn es ihnen etwa gelänge, ihn zu tasten und zu finden. — Jetzt

aber, die Zeiten der Unwissenheit überblickend, verkündet er Allen überall, daß sie ihre Fehltritte erkennen, ihren Sinn umändern, die Bahn der Wahrheit betreten sollen." — Röm. III, 23: „Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes." I. Cor. III, 18—: „Niemand täusche sich selbst! Wenn Jemand unter euch sich weise zu sein dünkt in dieser Welt, der werde ein Thor, damit er weise werde. Denn die Weisheit dieser Welt ist Thorheit bei Gott." Röm. V, 2—: „Wir wollen uns rühmen der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes. Aber nicht allein dies, sondern wir wollen uns auch rühmen der Trübsale, weil wir wissen, daß Trübsal Geduld bewirkt, Geduld Bewährung, Bewährung aber Hoffnung. Und die Hoffnung macht nicht zu Schanden, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist." VIII, 18: „Ich halte dafür, daß die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen sind mit der zukünftigen Herrlichkeit, die an uns sich offenbaren wird." I. Cor. IV, 20: „Nicht in Worten besteht das Reich Gottes, sondern in der Kraft." Röm. XII, 2—: „Machet euch dieser Welt nicht gleichförmig, sondern wandelt euch selbst um in Erneuerung eueres Sinnes, so daß ihr prüfet, was der Wille Gottes, was gut, wohlgefällig und vollkommen sei." — „Die Liebe sei ungeheuchelt. Hasset das Böse und hängt dem Guten an. Liebet einander mit brüderlicher Liebe; mit Achtung kommt einander zuvor. Seid nicht träg im Eifer, seid gottinnig im Geiste, dienet dem Herrn. Erfreuet euch in Hoffnung, seid geduldig in Trübsal, beharrlich im Gebet." — „Segnet die euch fluchen, segnet und fluchet nicht." — „Wenn es möglich ist, so habt, so viel an euch liegt, Frieden mit allen Menschen. — Laß Dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde durch das Gute das Böse." — VIII, 13—: „Wenn ihr nach dem Fleische lebt, werdet ihr sterben; wenn ihr aber mit dem Geiste die Werke des Fleisches tödtet, werdet ihr leben. Denn alle, welche vom Geiste Gottes getrieben werden, sind Kinder Gottes." Joh. Apoc. XXI, 6—: „Ich bin der Anfang und das Ende; dem Dürstenden will ich von der Quelle lebendigen Wassers geben umsonst: wer überwindet, wird dies erhalten, und ich will ihm Gott sein, und er wird mein Sohn sein."

Zweifel an der persönlichen Fortdauer der Seele kamen bei den Griechen erst auf mit der Speculation und mit dem Verfall der Religiosität. Aber gerade die Speculation bezwang sie immer wieder auf's Entschiedenste, und die Auflösung des religiösen Glaubens und der Sitten erzeugte die unwiderstehliche Sehnsucht, neue Stützpunkte zu gewinnen. Diese suchte man nun bald in der eigenen Vernunft, bald in einer geläuterten Fassung des alten Glaubens, vorzugsweise in den Mysterien. Bekanntlich schöpfte man aus diesen bis in die spätesten Zeiten herab Trost und Hoffnung für die Zukunft. Einzelne Zweifler, die uns namentlich auf späteren Grabdenkmälern begegnen, [1]) können nur als Ausnahme betrachtet werden. Sollte wohl die Zahl derselben in unsern Tagen geringer sein? Gewiß ist, daß in denjenigen Kreisen, in welchen der Verstand vorzugsweise herrscht, auch dem Zweifel vorzugsweise Raum gegeben wird. Auf dem Gebiet der Phantasie dagegen findet er keinen Eingang; auf dem der Vernunft wird er geradezu ausgeschlossen. So mußte er auch im Idealismus des Griechenthums fortwährend eine Schranke finden, während die materialistischen Bestrebungen unserer Zeit eher geeignet sind, ihm Vorschub zu leisten. Doch der Stachel, mit dem er in die Seele dringt, erweckt in dieser auch die Sehnsucht, ihm zu entrinnen. Von ihm getrieben findet der Geist keine Ruhe, bis er auf einem höheren Gebiet einen sicheren Port der Hoffnung sich erschlossen — auf dem der Vernunft, auf dem des reinen, durch menschliche Irrthümer nicht getrübten Glaubens. Der zweifelnde Verstand selbst aber findet in seinem eigenen Wesen zuletzt den bittersten Feind. Denn mag er auch noch so sehr sich

[1]) S. Stephani, der ausruhende Herakles S. 40 ff.

bemühen, das künftige Nichtsein der Seele zu denken, so hat er es doch immer zuletzt wieder nur als eine Art des Seins gefaßt. Und will er sich einreden, daß nur die Gattung, nicht die Individuen fortbestehen, so wird ihm auf dem Gebiet der Wirklichkeit überall die Gattung selbst zu Nichts, wenn er sie nicht durch die Individuen, die allein die Gattung ausmachen, bestehen läßt.

Die persönliche Fortdauer nach dem Tode ist mit göttlicher Schrift in die Seele selbst geschrieben. Die Seele ahnt den Inhalt dieser Schrift, sobald ihr Bewußtsein sich entfaltet, die Schwingen ihres Selbst sich zu regen beginnen; sie findet ihn bestätigt, wenn sie in das Gebiet des Wissens aufsteigt und in den Thatsachen der Geschichte, wie im Spiegel der Natur, ihm überall wieder begegnet; sie erkennt den göttlichen Ursprung der Schrift, wenn sie die Region der Vernunft sich erschließt, in reinem Lichte das eigene Ich schaut und den geistigen Blick zum großen Ganzen — zur universellen Gliederung, welcher sie selbst angehört, emporsendet.

„Es ist kein leerer schmeichelnder Wahn
Erzeugt im Gehirne des Thoren,
Im Herzen kündigt es laut sich an,
Zu was Besserem sind wir geboren;
Und was die innere Stimme spricht,
Das täuscht die hoffende Seele nicht."
(Schiller.)